

Revista Cubana de Filosofía no. 17 (jun 2010). La Habana : IF, 2010.

Revista Cubana de Filosofía. Edición Digital
No. 17. Febrero - Junio 2010. ISSN:

1817-0137

<http://revista.filosofia.cu/default.php>

IF, Instituto de Filosofía

Artículos y Ensayos

[Volviendo sobre raza y desigualdad: a propósito de Sartre \(Pérez Varona, Wilder\)](#)

[Pensar al Che, en "El socialismo y el hombre en Cuba", desde el movimiento social popular en América Latina \(Alberto Pérez Lara\)](#)

[Nación y racialidad. Breves apuntes desde la Historia y las realidades de la sociedad cubana contemporánea \(Orlando Cruz Capote\)](#)

[La concepción moral desde el pensamiento del libertador Simón Bolívar \(Pedro Wilson Leyva\)](#)

Estudios sobre Pensamiento Cubano

[Notas sobre el pensamiento de las hermanas Tudurí. Una aproximación a otra construcción del legado epistemológico de la nación \(Maximiliano F. Trujillo Lemes\)](#)

Filosofando...

[Entrevista a la profesora de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Montserrat Galcerrán \(Felix Valdés García\)](#)

<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=565>

Título: Volviendo sobre raza y desigualdad: a propósito de Sartre

Autor(es): Pérez Varona, Wilder

Fecha de publicación: 01 de Febrero de 2010

Los primeros años de la vorágine revolucionaria pasaban atropellándose, con la deuda de seculares problemas a resolver. Durante un encuentro con los intelectuales cubanos en que Sartre discurría sobre una multitud de temas - desde la política argelina de De Gaulle hasta el método fenomenológico y el realismo socialista -, fue interrogado por Nicolás Guillén acerca del origen del racismo y las condiciones de su desaparición.

Tras evocar la situación de Argelia como fundamento de su apreciación del racismo en tanto ideología legitimadora de una sobreexplotación económica, el pensador francés concluye:

"De manera que la única solución posible contra la segregación racial es, evidentemente, el fin de la explotación y de la excesiva explotación capitalista (...) Me parece que en un país como Cuba, donde la igualdad económica está en trance de realizarse, cuando ya no haya más discriminación originada en la miseria, cuando algunas competencias debido a la falta de trabajo, el desempleo, podrán suprimirse, cuando la propiedad colectiva haya aumentado lentamente, el racismo, en la medida en que existe aquí, estará muy cerca de eliminarse".[1]

Si volvemos ahora sobre aquella afirmación es debido a que sintetiza una concepción que ha prevalecido hasta hoy en nuestro episódico tratamiento de la cuestión racial, y a la que nuestra historia reciente parecería dar la razón.

Nos atenderemos en lo que sigue a examinar dicha tesis.

La comprensión del racismo como una justificación en el plano ideológico de una desigualdad de hecho existente, asentada sobre condiciones objetivas de la más cruenta explotación, es ya un lugar común. Sartre, familiarizado con la lucha de liberación de Argelia y prologuista de Fanon, no vacila en generalizar dicha experiencia de racismo colonial, otorgándole la forma de una regularidad de universal cumplimiento[2].

En el caso cubano, la idea de una nación homogénea, favorecida por las condiciones de una transculturación efectiva, ha prevalecido como hegemónica desde la precaria República de 1902. Desde el pensamiento abolicionista hasta la penosa integración alcanzada por las gestas anticoloniales en ascendente radicalización, los extremos representados por los proyectos de blanqueamiento insular y por la formidable síntesis martiana han confluído en esta premisa integracionista, sea en la forma prevaleciente de mestizaje, sea en la más contingente de depuración.

Ello no sólo decidió la eficacia de la enmienda Morúa y el aislamiento de los Independientes de Color, sellando además en su momento el destino del federalismo oriental como del nacionalismo negro de los 50, sino que hizo posible la prevalencia de la identificación de negros y mestizos con las clases explotadas en general, más que con una comunidad étnica particular[3]. Irónicamente, la afirmación racial de la población no blanca, su asunción como una identidad política relativamente autónoma, funcionó como la amenaza típica al nacionalismo integracionista, pese a que el dominio de esta concepción, en su expresión más radical, llevaba la huella del sacrificio masivo de negros y mestizos.

La reproducción de una cultura racista luego de transformadas las condiciones coloniales más ostensivas, con expresiones diversamente segregacionistas o discriminatorias, promovió la permanente subordinación socioeconómica y política de la población no blanca. Defraudada una y otra vez por los partidos en boga, mostró coyunturalmente su adhesión a las demandas de los comunistas, hasta que el Gobierno provisional de la triunfante revolución declaró en su Ley Fundamental y reiteró en intervenciones públicas - como la del 22 de marzo - su disposición a llevar a vías de hecho la declaración de 1940.

El optimismo de Sartre parecía entonces fundado, a dos años de iniciada la empresa de subversión.

La población no blanca estaba siendo particularmente favorecida por las medidas de redistribución, no en razón de una estrategia de acciones afirmativas y directas, sino debido a su histórica relegación entre los grupos más socialmente desaventajados. La política educativa, social y cultural de la joven Revolución ponía fin a las expresiones ostensibles de segregacionismo y discriminación, transformando la composición racial de los espacios urbanos y la situación de los campesinos y obreros agrícolas, garantizando el pleno empleo y el libre

acceso a centros recreativos y a los sistemas de educación, salud y seguridad social, con lo que hizo posible una movilidad inédita para estos grupos.

En particular, los valores de igualdad y justicia social se materializaron no sólo en dicha política igualitaria, sino en la inserción de negros y mestizos en la nueva sociabilidad que pugnaba por tomar parte de un ejercicio cotidiano del poder, que fomentaría la superación de particularismos por medio de los vínculos interraciales en pos de objetivos comunes.

La participación popular y los acontecimientos heroicos consolidaban la nación, el racismo se escurría, calladamente, tras la pléyade de desigualdades que se suponían relegadas a un pasado miserable. El vaticinio de Sartre parecía cumplirse...

Si bien la preocupación por la cuestión racial resurge de su público mutismo ya adentrados los ochenta, sólo la doble incidencia de la crisis y de las medidas de reajuste mostró, tímidamente acogido al principio, el fenómeno en toda su magnitud.

Una vez más el persistente legado colonial, tolerado apenas como reminiscencia, hallaba nueva ocasión de expandirse en el modo de percibirnos, ante el brote de desigualdades que transformó nuestro panorama social. La asimetría con relación a la vulnerabilidad y a las posibilidades de adecuación a las nuevas condiciones se hizo evidente, a nivel territorial como socioclasista, y en ambos casos la población no blanca resultó ampliamente concernida.

Sin embargo, se ha hecho cada vez más difícil desconocer que, si bien la desigualdad racial no puede concebirse al margen de la desigualdad social, no puede ser ya comprendida únicamente bajo este término general, ni como parte, ni como derivada de la misma.

Las políticas igualitarias, pese a haber promovido condiciones inéditas de igualdad social y de integración cultural, se han mostrado limitadas para impedir la reproducción de elementos valorativos cotidianos de categorización racial, de mecanismos de exclusión y marginalización que, contrario a como suele afirmarse, se hallan lejos de permanecer relegados al ámbito privado. Los datos de diversas investigaciones[4] muestran, a despecho de las imprecisiones censatarias, su objetivación a todos los niveles de la escala social, aún en aquellos ámbitos en que su eliminación había sido una meta explícita, como espacios laborales favorecidos, la educación superior o las instancias gubernamentales.

Por otra parte, el modo de reducir la explicación del racismo a condiciones objetivas socioclasistas, enfatizando en la naturaleza y composición de los actores sociales, los modos de empleo o las condiciones de vida, han soslayado la referencia a las relaciones de poder entre clases y grupos sociales. No solo aludimos a las limitaciones, dadas las nuevas condiciones de diversidad social, de las formas y espacios de participación acuñadas con éxito en los sesenta, o aún a los intentos de renovación que no han logrado, sin embargo, equilibrar la lógica centralizada y verticalista, sino también a la reproducción más sutil pero omnipresente de patrones culturales occidentales de larga data[5].

Ante la premura de importar clasificaciones de otras realidades para el modo singular en que se ha expresado la cuestión racial entre nosotros[6], o contra la ambigüedad de su tratamiento en el orden de los prejuicios, puede evocarse, como reiteradamente se ha hecho[7], la persistente relegación de la negritud en la representación de lo nacional, en aquellos espacios que Althusser bautizó como *aparatos ideológicos del Estado*, desde los medios masivos de comunicación hasta las instituciones educacionales o las pautas de reproducción familiares. A despecho de voluntades políticas o intenciones institucionales, e incluso a contrapelo de la tendencia real a la transculturación y al mestizaje, la relegación simbólica resulta casi palpable. La nueva exposición a patrones de mercado y a tendencias globales de una racialización cada vez más ubicua - de las relaciones socioculturales y de programas políticos como académicos - no hacen sino complejizar la problemática y la viabilidad de las alternativas posibles.

Tras décadas de silencio con respecto al tema, vivimos una realidad para cuya comprensión hemos avanzado poco desde aquella respuesta de Sartre, particularmente en términos de estrategia política.

La recomposición de lo nacional en que nos hallamos inmersos debe superar omisiones históricas por vía de una deliberación cotidiana que nos comprometa a todos. A fin de cuentas, Sartre no se equivocó en algo: mientras muchos intelectuales y científicos se habían agotado en desalojar de los predios de la ciencia la idea de raza, la solución del filósofo se encaminaba a hacerse pleno cargo de la realidad histórica del racismo, denunciando las condiciones que propiciaban su reproducción.

Sólo que hoy sabemos que la igualdad y la unidad no son sólo metas a alcanzar, sino, de manera permanente, problemas a definir.

[1] En Torres Cuevas, E. (coord.), *Sartre-Cuba-Sartre. Huracán, surco, semillas*, Ediciones Imagen Contemporánea, La Habana, 2005, p. 36.

[2] Sin embargo, resulta evidente que tal explicación dejaría a oscuras buena parte del devenir de las prácticas racistas en el interior de la propia Europa occidental, desde los *Estatutos de Limpieza de Sangre* hasta el antisemitismo militante nazi. Observemos de paso que tales prácticas jugaron un papel nada despreciable en la azarosa conformación de los Estados nacionales de la región, así como en el posterior afianzamiento de las posturas nacionalistas.

[3] Bobes, Velia C. "La cuestión racial en Cuba", *Perfiles Latinoamericanos*, enero-julio 1996.

[4] Cf. Espina, Rodrigo y Pablo Rodríguez, "Raza y desigualdad en la Cuba actual", *Temas* no. 45, 2006, pp. 44-54.

[5] De ahí que buena parte de las reflexiones más valiosas que ha motivado el tema recurran a nuestra historia nacional y regional para dar cuenta de elementos constitutivos aún actuales de nuestra nacionalidad.

[6] Aludimos a tipologías que han pretendido categorizar nuestro racismo como sociológico, diferencialista, residual etc.

[7] La obra reciente de Esteban Morales (*Desafíos de la problemática racial en Cuba*, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, 2007), o los artículos de antropólogos como Juan A. Alvarado ("Relaciones raciales en Cuba. Notas de investigación", *Temas*, no. 7, 1996, pp. 37-43), constituyen una delación de esta realidad.

<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=566>

Título: Pensar al Che, en "El socialismo y el hombre en Cuba", desde el movimiento social popular en América Latina

Autor(es): Alberto Pérez Lara

Fecha de publicación: 01 de Febrero de 2010

A propósito del aniversario cuarenta y cinco de la publicación del ensayo de Ernesto Che Guevara "El socialismo y el hombre en Cuba" [1] y por la importancia del mismo, como síntesis, de una parte de su pensamiento crítico-creador sociofilosófico, con visión futurista, resulta valioso hacer una relectura de sus tesis fundamentales, asociada a la diversidad de procesos revolucionarios transformadores que se están dando en América Latina hoy, los cuales tienen como orientación el socialismo, lo que consiguientemente incluye la formación de su sujeto portador: el *hombre nuevo* [2]. Estos cambios de orientación socialista se dan desde los Estados que como Venezuela, Bolivia y Ecuador han emprendido visibles transformaciones de perspectiva socialista, hasta las emergencias emancipatorias anticapitalistas que a menor escala subyacen, como construcción heroica cotidiana, en las cosmologías, saberes y prácticas de los movimientos populares en el continente.

María del Carmen Ariet, señala al respecto: "En el caso de Latinoamérica, si alguien estaba preparado para percibir un futuro de cambios era el Che, porque demostró su sentido de pertenencia desde que en épocas tempranas de su juventud fue atrapado por esa "Mayúscula América", de la que nunca quiso salir por voluntad propia, y a la que le entregó lo mejor de sí. Es cierto que sus tesis más avanzadas apuntaban hacia la unidad tricontinental y de lucha global, pero nunca dejó de ser un actor principal en la región al vislumbrar una América integrada, apta para enfrentar las transformaciones a partir de los procesos revolucionarios que necesariamente se debían asumir como parte de los caminos de la lucha contra el poder del capital, basados en el surgimiento de un nuevo hombre, donde primara la solidaridad y la justicia social como base de la plena emancipación humana, lo que renueva el contenido moral en la política." [3]

El Che pensó al hombre nuevo y fue un hombre nuevo en sí mismo; fue un hombre adelantado en los tiempos, incluso para el tiempo que transcurre hoy día. En su pensamiento como en su acción podemos encontrar las claves de lo que hoy vaticinan los foros de los movimientos sociales de que otro mundo mejor es posible. Sus reflexiones con una "proyección de futuro, resultan fundamentales no solo para comprender, sino para emprender los nuevos caminos de transformación social que, aunque sustentados en un auténtico pensamiento socialista y marxista, tienen el reto de no excluir lo autóctono de cada proceso, cada lugar, cada cultura." [4]

Es evidente que el pensamiento del Che está presente en la intencionalidad y no intencionalidad de la reproducción de socialismo que en sus disímiles escalas lleva adelante el movimiento popular latinoamericano. "El socialismo para el Che –destaca Omar Marcano- era el proyecto histórico de una nueva sociedad, basada en valores de igualdad, solidaridad, colectivismo, altruismo revolucionario, libre discusión y participación popular, todos conceptos ya plasmados en la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela y llevados a la práctica paso a paso en la construcción del Socialismo del Siglo XXI liderado por el Presidente Chávez, mediante la formulación y ejecución de políticas públicas de profundo contenido social, las cuales están a la vista en Venezuela." [5]

El Che es de aquellos seres humanos excepcionales que vivieron y concibieron con mayor celeridad que el resto de los actores, el futuro por adelantado; por ello su pensamiento y acción tienen tanto valor para presagiar y recomponer el socialismo existente hoy, tanto el histórico, como el que está naciendo desde las entrañas de nuestros pueblos de América, así como el que está latente en las emergencias emancipatorias anticapitalistas, presentes en el accionar del movimiento social popular. Es sobre la base de estos preceptos que me propongo hacer un comentario sobre algunas de las ideas centrales que el Che aborda en esta destacada obra de la ensayística latinoamericana marxista.

En el centro de los análisis que él realiza se encuentra como hilo conductor de todas las demás propuestas la relación entre individuo y sociedad, así como la relación entre masas populares y el papel de la personalidad en la historia. De manera muy concreta y refiriéndose al tema señala: "Es común escuchar de boca de los voceros capitalistas, como un argumento en la lucha ideológica contra el socialismo, la afirmación de que este sistema social o el período de construcción del socialismo al que estamos nosotros abocados, se caracteriza por la abolición del individuo en aras del Estado..." [6]

El análisis crítico de este precepto marxista el Che lo hace discurrir a través de la experiencia de la Revolución Cubana y sus líderes, en especial Fidel Castro. Lo primero que argumenta es que en esa relación lo social (en este caso representado por el Estado) se puede equivocar, lo que produce importantes dificultades para el avance del proceso revolucionario, por lo que *considera muy importante la participación de los individuos expresados en las acciones de masas*. Eso significa la necesidad de garantizar la *plena participación* de los

individuos, especialmente aquellos que acompañan el proyecto revolucionario, tener en cuenta sus opiniones, deseos y necesidades que pueden llevar a la rectificación de políticas aplicadas. En este sentido la fuerza y el mandato principal lo sitúa en el pueblo, en las masas populares como los hacedores de su propia historia.

Argumenta a través de pasajes de la Revolución Cubana, desde la etapa guerrillera, la importancia del individuo como "factor fundamental para el triunfo o el fracaso" de la contienda revolucionaria y la manera en que ello se fue ampliando a una "vanguardia" guerrillera, generadora de "conciencia y entusiasmo" para movilizar al pueblo. "Fue esta vanguardia el agente catalizador, el que creó las condiciones subjetivas para la victoria." [7] Esta formulación de vanguardia no está identificada con la concepción del partido como vanguardia, cuestión que aborda más adelante en su ensayo; más bien se trata en términos guerrilleros, de una avanzada, de un grupo, como parte de la masa, que sirve de chispa para contagiar, movilizar al resto y multiplicar las acciones revolucionarias. De esa misma manera opera este proceso con la parte más activa de los movimientos sociales, especialmente en aquellos que se proponen desarrollar transformaciones que se convierten en emergencias emancipatorias anticapitalistas.

Destaca además la importancia que hay que otorgarle al "trabajo de educación revolucionaria" y la manera en que nos debemos dirigir al individuo, para tocar su corazón y su mente en relación al proyecto socialista, lo que significa su vinculación con esa vanguardia, que cada día tiene que ser más amplia dentro del movimiento popular para llevar adelante la revolución. En la medida en que los límites entre el individuo, la vanguardia organizada y las masas populares se hagan más difusos, en el sentido de crecimiento cualitativo de la revolución, más cerca estaremos del socialismo y de los hombres y mujeres que construirán ese futuro para todos.

Los movimientos sociales más avanzados de nuestro continente, como lo es el MST de Brasil conciben el fortalecimiento de su organización, no en la ampliación del número de sus participantes, ni en la cantidad de tierras ocupadas y puestas a disposición de la comunidad rural creada por el asentamiento, sino por el crecimiento, en el orden cualitativo, que se logre en cada uno los individuos que la conforman; en la medida en que el bienestar y la plenitud individual es la garantía del bienestar del otro y con ello del colectivo. Por otra parte, la manera en que esta organización desarrolla la educación revolucionaria a través de la participación activa de todos sus miembros en la comunidad y en la escuela, representa una superación de las lógicas culturales del capitalismo y por lo tanto emergente como acción emancipatoria que se encarna en la visión guevarista de presente-futuro socialista. Así lo señala uno de sus líderes "Llegamos donde ni imaginábamos llegar al inicio de nuestra organización, construyendo la Escuela Nacional Florestan Fernandes, haciendo florecer escuelas en los campamentos y asentamientos esparcidos por nuestro país, emprendiendo la mayor lucha contra la ignorancia..." [8]

Relacionado a lo anterior y que expresa una profunda visión crítica del Che, en su apreciación del futuro y derivado del papel de los individuos en la historia, es el hecho de la necesaria transformación por los individuos, de la "heroicidad trascendente" en acontecimientos puntuales de la historia, en "heroicidad cotidiana", lo que significa que el socialismo no será nunca trascendente, si a la vez no es cotidiano, quiere decir que hay que construirlo cada día, en cada acción y en cada espacio, en una relación objetiva-subjetiva-objetiva de manera permanente, como conciencia reproducida en la realidad y viceversa (a pesar de la independencia relativa de la primera). No se trata de un acumulado para un después, o una sumatoria de cambios, medidas y transformaciones que por sí mismas las que llevarán a un resultado esperado; son procesos simultáneos a diferentes escalas, para ahora y para después. La realidad es mucho más compleja de lo que pensamos y la historia del socialismo hoy nos permite hacer un balance crítico de la manera en que este principio se descuidó en unos casos y se abandonó en otros, conduciendo al debilitamiento y al fracaso o la derrota temporal del socialismo.

Esta idea de heroicidad cotidiana donde se mezclan valores y realización humana revolucionaria, hace cuarenta y cinco años atrás, cuando fue escrito este ensayo, no era reconocido en toda su dimensión, como sucede hoy. A pesar de que el Che era un estratega de la lucha revolucionaria y la revolución en su sentido más amplio, apegado a la dialéctica que ello supone con la táctica, jamás abandonó lo cotidiano, como seguridad de lograr lo trascendente. Esa deducción teórico-práctica del Che los movimientos sociales de nuestro continente en sus luchas antineoliberales se han encargado de confirmarla una y otra vez y la han convertido en un elemento distintivo de estas organizaciones. El propio MST, al que hemos hecho referencia antes, no puede esperar por el triunfo parcial o completo del socialismo en Brasil para aplicar una Reforma Agraria popular, de nuevo tipo, como ellos se proponen; sencillamente hacen "heroicidad cotidiana" para conquistar esas tierras por y para los campesinos, en función de la sociedad toda y organizan en ellas, formas de producción y reproducción de la vida que toman distancia de las lógicas del capitalismo. Con esa "heroicidad cotidiana" están contribuyendo mucho a la trascendencia futura del socialismo en ese país.

Esta conclusión el Che la extrae de la experiencia de la Revolución cubana; por un lado, dadas las transformaciones que se producían en los territorios que se iban liberando antes del triunfo en el 1959 y por otro en la medida en que los diversos sectores de la población cubana se radicalizaban en la lucha contra la burguesía, el imperialismo y la construcción de una sociedad más justa y equitativa, tanto en la cotidianidad,

como en la trascendencia en que se iban conformando posicionamientos socialistas. En esas condiciones es que el Che aprecia lo trascendente, como socialización de anticapitalismo y desajenación en la cotidianidad de los individuos que conforman el movimiento popular, y señala que "aparecería en la historia de la Revolución cubana, ahora con caracteres nítidos, un personaje que se repetiría sistemáticamente: la masa." [9] Así, en la medida en que se profundizan estos procesos, el protagonismo popular crece y con ello se fortalece al verdadero productor y reproductor de revolución y socialismo; acumulado histórico que a pesar de su inercia en los últimos tiempos ha permitido resistir, hasta hoy, todos los embates destructivos a los que se ha tenido que enfrentar.

En esta dirección el Che destaca también el papel importantísimo del líder en los procesos de comunicación y aprendizajes mutuos con el pueblo, en el que se producen y reproducen saberes y convicciones que conducen al empoderamiento de las masas; en tanto son capaces de influir también en el líder cuando este reproduce, no solo en su discurso, sino en el proyecto socialista los deseos, aspiraciones y conocimientos del pueblo. Estas relaciones existentes entre el individuo y la sociedad por una parte y el papel de la personalidad y las masas populares en la historia por otro; es una parte sustancial de lo que conduce a la construcción del sujeto social-político de la revolución, y simultáneamente, a la formación de una avanzada que vive y siente por adelantado el socialismo. Esto posee hoy un valor agregado en los movimientos sociales que favorecen el anticapitalismo. Ejemplo de ello es el MST que reconoce y aplica como aprendizaje y ejercicio del poder "...que nadie es imprescindible, y que quien conduce la organización de masas es el colectivo". [10]

Refiriéndose a ese intercambio permanente y directo entre el líder y el pueblo, el Che señala: "Maestro en ello es Fidel, cuyo particular modo de integración con el pueblo solo puede apreciarse viéndolo actuar...Fidel y la masa comienzan a vibrar en un diálogo de intensidad creciente..." [11] Y concluye esta idea con la siguiente afirmación: "Lo difícil de entender, para quien no viva la experiencia de la Revolución, es esa estrecha unidad dialéctica existente entre el individuo y la masa, donde ambos se interrelacionan y, a su vez, la masa, como conjunto de individuos, se interrelaciona con los dirigentes." [12] Esta experiencia de la Revolución cubana se potencia como enseñanza y nos la devuelven como aprendizaje enriquecido, los nuevos procesos emancipatorios latinoamericanos en los enclaves de resistencia a las lógicas y al sistema de dominación del capitalismo.

Che destaca como en las condiciones contemporáneas para el capitalismo estos procesos de relación no se pueden dar, porque el patrón de interacción social en este caso está mediado por la ley del valor. En estas condiciones, señala, "el ejemplar humano, *enajenado*, tiene un invisible cordón umbilical que le liga a la sociedad en su conjunto: la ley del valor. Ella actúa en todos los aspectos de su vida, va moldeando su camino y su destino." [13] En esta dirección, las leyes del capitalismo, estimulan la individuación y el individualismo de los seres humanos y con ello el egoísmo por encima de la socialidad, el colectivismo y el internacionalismo. Cuando estas relaciones-otras aparecen en el seno del capitalismo, contrario a sus lógicas, es porque se están incubando cambios progresivos y revolucionarios a diferentes niveles de la lucha por una sociedad diferente. Esta relación individuo-sociedad en la forma en que el Che la analiza y presente en la mayoría de los movimientos sociales, como parte de las emergencias emancipatorias anticapitalistas, es generadora de revoluciones y produce, en perspectiva, acumulados socialistas.

Otra de las ideas que el Che aborda en este ensayo es intentar definir al individuo como actor en "la construcción del socialismo (en condiciones de una revolución triunfante), en su doble existencia de ser único y miembro de la comunidad." [14] Esto supone que es un ser inacabado e incompleto, que por muy avanzado que sea su pensamiento, todavía posee lastres de la sociedad anterior, presentes en su conciencia individual, los cuales son necesarios erradicar. "El proceso es doble, plantea el Che, por un lado actúa la sociedad con su educación directa e indirecta, por el otro, el individuo se somete a un proceso consciente de autoeducación;" [15] en que están presentes los procesos de ideologización y formación o consolidación de nuevos valores. Aquí toca algunos elementos fundamentales de la teoría social marxista como es el papel de la conciencia y la necesidad de un período de transición entre el capitalismo y el socialismo; distinguiendo algunas particularidades de los procesos revolucionarios en los países subdesarrollados respecto a los países capitalistas desarrollados.

"En lo referente a las prefiguraciones del futuro, el Che predice que en el comunismo el hombre nuevo entonará su canto "con la auténtica voz del pueblo". Y previene: "Es un proceso que requiere tiempo". Su estrategia para el mismo es la generalización de la educación. Pero la educación a la que se refiere el Che no se reduce, de ningún modo, a la educación formal, la educación académica (aunque esta sea en el socialismo parte importante de ella y no pueda, so pena de profundas desviaciones, ir por un camino diferente al de la más comprensiva), sino que incluye a la que producen todos los agentes revolucionarios de la sociedad." [16] Esto quiere decir que consideraba la importancia de la metodología y la práctica de la Educación popular en la formación del hombre nuevo, no solo porque alfabetiza y transmite conocimientos, sino principalmente porque enseña el camino de la emancipación anticapitalista.

Sobre la base de estos criterios superestructurales en torno a la formación de la conciencia comunista, el Che llega a la conclusión de la necesidad de romper la base económica sobre la que se asienta la sociedad

capitalista, basadas en relaciones de explotación extrema, tanto del hombre como de la naturaleza, centradas en el interés material. Según la lógica de sus razonamientos, esta base económica, aunque sea en descomposición, hace una labor negativa sobre el desarrollo de la conciencia socialista; por lo tanto el proceso inverso contribuiría a desarrollarla de manera positiva. De alguna forma esta idea del Che está presente en los movimientos sociales actuales que hoy enfrentan desde diferentes espacios y gradaciones el sistema de dominación capitalista y tienen la necesidad de construir sujeto revolucionario, con conciencia socialista. Esto se expresa de manera más visible en aquellos movimientos sociales que como el MST, otros movimientos campesinos, barriales, cooperativos, ancestrales, etc. tienen la posibilidad de construir relaciones sociales y de producción nuevas, en el seno de la sociedad capitalista. Ellos en sus luchas intentan romper y rompen con esa base económica, explotadora de los seres humanos y depredadora de la naturaleza; contribuyendo así a la formación de modestos enclaves de emergencias emancipatorias anticapitalistas.

Según la lógica que el Che sigue en este trabajo la formación de esa conciencia socialista presupone que para "construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo." [17] Este es otro de los preceptos que más resuena en la creatividad de su pensamiento revolucionario y que constituye un reto para la sociedad humana de nuevo tipo. Ninguna emergencia emancipatoria es sostenible en su paso a otros niveles de generalización, si junto a ello, desde ya, es decir, antes de, no se produce un proceso de formación de hombres y mujeres nuevos [18], diversos, que estén construyendo conscientemente, el socialismo. Son seres humanos nuevos, con el cuerpo aquí y con su conciencia allá, en el futuro. Es un tipo de idealismo positivo (revolucionario), en tanto, no se desprende totalmente de sus raíces (la realidad material que lo condiciona), para aprovechar la independencia relativa de la conciencia; crear y reproducir valores socialistas que les permita vivir por anticipado el futuro.

La fundamentación que hace el Che acerca de fomentar la conciencia comunista sobre la base de potenciar los estímulos morales es muy importante, especialmente por el desbalance que tienen estos, respecto a los estímulos materiales en el seno de la sociedad capitalista; pero siempre aclara que esto debe hacerse "sin olvidar una correcta utilización del estímulo material, sobre todo de naturaleza social." [19] En las condiciones del socialismo, el salario, ocupa un lugar importante entre los estímulos materiales, como fundamento para satisfacer las necesidades, materiales y en alguna medida espirituales también, ajustado al principio de justicia socialista de distribución con arreglo al trabajo, es decir, al aporte social de los individuos. La estabilidad del salario en el sentido planteado, como base para satisfacer las necesidades y como resultado del aporte social, condicionan de manera favorable el incremento de los estímulos morales que contribuyen a la formación y desarrollo de la conciencia comunista.

Este asunto no es solo importante, desde el punto de vista teórico-práctico, para los países en transición al socialismo. Su tratamiento requiere una actualización de la forma en que está operando en los países que continúan la construcción del socialismo en las condiciones actuales, como Cuba, China, Viet Nam y Corea del Norte y de aquellos países que han iniciado la promoción de algunas transformaciones de carácter socialista en el continente latinoamericano (Venezuela, Bolivia y Ecuador). También funciona este principio, con sus modalidades correspondientes, para otros países del continente donde las luchas de los movimientos sociales y populares han adelantado algunas emergencias emancipatorias anticapitalistas ubicadas en un ideal de perspectiva socialista. Para ellos, si bien los estímulos morales son muy importantes, la principal recompensa son los resultados materializados de sus luchas que entrañan grandes sacrificios, a través de los cuales afianzan los valores y la conciencia socialista.

Las condiciones en que se ha desenvuelto la Revolución cubana en los últimos veinte a veinticinco años, provocado, entre otros factores, por la desintegración de la Unión Soviética, la desaparición del campo socialista y el incremento de la agresividad de los Estados Unidos contra nuestro país, nos invoca a repensar esta importante idea de la relación entre los estímulos morales y materiales, cuya efectividad depende de las condiciones concretas en que se desarrollan. Es indudable que los estímulos morales, no solo son necesarios, sino que son más a fines con el desarrollo de la conciencia comunista y la formación de sus valores a un nivel categorial y de convicciones superior; pero en determinadas etapas de la construcción y la recomposición del socialismo hay que buscar la forma de consolidar los estímulos materiales que garanticen de manera sistemática y estable las necesidades básicas del pueblo (las masas populares) con un contenido socialista y comunista; es decir, que tribute también al desarrollo y consolidación de la conciencia. Es aquí, señala el Che, donde podemos ver también a la sociedad en su conjunto "convertirse en una gigantesca escuela". [20]

Para el Che la importancia de los estímulos morales está asociada al hecho de que existen grupos sociales rezagados que no participan en la construcción del socialismo, lo cual atribuye también en otros casos a la falta de desarrollo de la conciencia social. En este sentido distingue a los de la avanzada y la vanguardia respecto a otros que "deben ser sometidos a estímulos y presiones de cierta intensidad...no solo sobre la clase derrotada, sino también individualmente, sobre la clase vencedora." [21] Esto opera de igual forma en los enclaves de transformación social y política anticapitalista que llegan a establecer los movimientos sociales en el seno de la sociedad burguesa. Por ello, una de las tareas a desarrollar en estas condiciones es la estimulación de la conciencia socialista, lejos de cualquier formalización, a partir de romper las ataduras fundamentales de la

explotación y dominación capitalista; para no “perder de vista la última y más importante ambición revolucionaria que es ver al hombre liberado de su enajenación.” [22]

El Che con su percepción crítica de la Revolución cubana y la experiencia del socialismo existente hasta aquellos momentos, advierte sobre las graves consecuencias del burocratismo en todas sus instancias. Si bien destaca la importancia de crear un sólido Estado socialista, asociado a la institucionalización del país, señala que este a la vez, tiene su razón de ser, si garantiza la plena relación entre las masas y el individuo, es decir entre el Estado socialista y el pueblo, donde la hegemonía se traslade paulatinamente al segundo, devolviéndole el poder enajenado por el Estado burgués durante tantos siglos, a través de las formas más efectivas y creadoras de participación. Esta es una concepción que en los límites de la dominación burguesa, el movimiento social popular en América Latina cultiva y desarrolla en los individuos, en los miembros y seguidores de sus organizaciones. La forma en que establecen sus relaciones, entre los líderes, la parte más avanzada y el resto del movimiento, tiende a romper esas barreras burocráticas y a empoderar el colectivo, a las masas, como los verdaderos ejecutores del poder en las decisiones, construyendo así verdadero poder desde abajo.

El Che en su análisis crítico precisa que al socialismo le faltan mecanismos más perfectos para garantizar el protagonismo de las masas en la construcción de su nueva historia, aunque por su esencia ofrece la posibilidad de que los individuos y los colectivos puedan expresarse y hacerse sentir en el aparato social con mucha mayor facilidad. “Todavía es preciso –señala el Che- acentuar su participación consciente, individual y colectiva, en todos los mecanismos de dirección y de producción...” [23] Ello precisa también de un proceso de desajenación del ser humano que comience por otorgar una nueva condición al trabajo, lo cual requiere ir creando condiciones de largo aliento, para convertirse en un “deber social” que vinculado al desarrollo de la técnica le otorgue mayor libertad y tiempo libre al individuo, pero destaca que para lograr convertir el trabajo en “completa recreación espiritual...sin la presión directa del medio social, pero ligado a él por nuevos hábitos. Esto será el comunismo.” [24]

La advertencia que hace el Che acerca del “escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista” y la falta de pensamiento crítico creador para abordar la realidad latinoamericana desde sus tradiciones y cultura tiene un gran significado. En esta dirección, refiriéndose a la transición socialista, señala que en nuestro continente “no estamos frente al período de transición puro, tal como lo viera Marx en la *Crítica al programa de Gotha*, sino a una nueva fase no prevista por él;...” y señala que “es preciso dedicarse a investigar todas las características primordiales...” [25] Esta es una tarea de urgencia, en los momentos actuales, en que aparece una nueva oleada de revoluciones, de horizonte anticapitalista, protagonizada por un sujeto histórico que se está recomponiendo con la activa participación de los movimientos sociales. Un aporte importante de estos movimientos es que el pensamiento crítico no lo está importando desde afuera; sino que lo están construyendo junto a los intelectuales orgánicos que surgen desde dentro y con los que vienen a participar con ellos en sus luchas, en un proceso de articulación sociopolítica con los partidos que promueven el anticapitalismo.

Es interesante detenerse a pensar la manera en que el Che considera como los pilares para la construcción de la teoría del tránsito al socialismo: la formación del hombre nuevo y el desarrollo de la técnica, porque en realidad pudieran incluirse otros elementos. Por supuesto que él parte de la experiencia de la Revolución cubana y en este sentido reconoce que la estrategia trazada por Fidel acerca de “la necesidad de la formación tecnológica y científica de todo nuestro pueblo” [26] fue correcta. Esta, encierra sin embargo, una gran actualidad, visible en las prácticas que desarrollan los movimientos sociales, allí donde ha sido posible la iniciación de emergencias emancipatorias anticapitalistas. El MST ha acumulado en sus casi treinta años de existencia una experiencia importante en estos dos pilares que resalta el Che; han apostado de forma decisiva a la formación del hombre y la mujer nueva, así como al emprendimiento de “la mayor lucha contra la ignorancia, derrumbando las cercas del latifundio del conocimiento...” [27] lo que significa la formación tecnológica y científica y con ello el desarrollo de agrotécnicas no depredadoras del medio ambiente.

Otra de las ideas abordadas por el Che tienen que ver con el arte y la cultura como medios de desajenación y sus particularidades, pero presenta esta también como un campo de combate importante de las ideas y la manera en que el arte y la cultura pueden convertirse en un arma de denuncia contra el capitalismo y también de los errores del socialismo en la construcción de la sociedad nueva. Hace una crítica al realismo socialista, [28] señalando al respecto: “La cultura general se convirtió casi en un tabú y se proclamó el *summum* de la aspiración cultural, una representación formalmente exacta de la naturaleza, convirtiéndose ésta, luego, en una representación mecánica de la realidad social que se quería hacer ver; la sociedad ideal, casi sin conflictos ni contradicciones, (...) [29] La diversidad cultural de que son portadores los actuales movimientos sociales presagian la validez y el enriquecimiento de este enfoque, en la conformación del socialismo, para el siglo XXI o los venideros. Cultura y arte están mezclados en la construcción de posicionamientos emancipatorios anticapitalistas. Las campañas de educación “Todas y Todos sin Tierra estudiando” llevadas a cabo por el MST han dado sus frutos en la transformación cultural de la comunidad, incluido el arte. Así quedaba reflejado por la líder de su organización en el discurso inaugural del V Congreso. “Los frutos de ese incentivo al estudio es la propia realización de este Congreso. Vean: en el pasado, teníamos que contratar los artistas; hoy, tenemos la capacidad de pintar nuestro propio mural.” [30]

“El socialismo es joven y tiene errores, señala el Che. Los revolucionarios carecemos, muchas veces, de los conocimientos y la audacia intelectual necesarias para encarar la tarea del desarrollo de un hombre nuevo por métodos distintos a los convencionales...” [31] En la búsqueda de esos “métodos distintos”, incluso, desechando los que han constituido errores del socialismo real, se desempeñan los actuales movimientos sociales, con una creatividad inestimable. En este contexto es que el Che se refiere a la formación del hombre del siglo XXI como una prioridad del socialismo, la cual considera “todavía una aspiración subjetiva y no sistematizada” [32]; en ese sentido es que habla de que “*el presente es de lucha* (en esa configuración y construcción adelantada del hombre y mujer del siglo XXI y en esa misma medida señala que); *el futuro es nuestro*”. [33] Es decir, del socialismo, como una realidad que revierta la humanidad hacia una nueva civilización. Tal vez este desafío requiera por su envergadura y complejidad extenderlo hasta el siglo XXII o quizás sin colocarle una meta temporal, porque lo más importante es que representa la esperanza-certeza de tener futuro.

La cuestión del hombre nuevo es una búsqueda personal del Che, que atraviesa toda su existencia. “Y ahí vuelve al tema del hombre nuevo porque cuando habla de los trabajadores voluntarios, cuando habla de los jóvenes, cuando habla de los trabajadores de vanguardia, vuelve a insistir en lo que los sin tierra llaman “la pedagogía del ejemplo”. El Che está investigando: “¿cómo se hace para que todo un pueblo, o una parte importante de ese pueblo, genere esos hombres y mujeres nuevos y nuevas?” [34]

Como consecuencia lógica de lo anterior, señala el Che, refiriéndose a Cuba: “En nuestra sociedad, juegan un papel la juventud y el Partido. Particularmente importante es la primera, por ser la arcilla maleable con que se puede construir el hombre nuevo...” [35] Su visión de la juventud, como anticipación de futuro, tiene un alcance extremadamente profundo, no se reduce, ni a la formación partidista, ni a su relevo generacional, en los procesos revolucionarios. Está directamente vinculada a la reproducción de una sociedad completamente nueva, de la que son coprotagonistas y también decisores, porque son, en definitiva, los principales actores, responsables de esa sociedad de llegada; por eso es que él lo vincula directamente al hombre nuevo del próximo siglo.

Con seguridad nadie se negaría a reconocer la abrumadora presencia de la juventud en los procesos revolucionarios, como tampoco en la formación de los actuales movimientos sociales que tuvieron su antesala en el Mayo francés de 1968; pero el sentido más profundo de la mirada del Che sobre la juventud, relativo a su presencia en los movimientos sociales, debemos buscarla en que ellos intervienen de manera decisiva, desde el presente, en la producción social de futuro. El MST como movimiento social de avanzada en nuestro continente de una manera firme tiene en cuenta esta proyección estratégica en su teoría y en sus prácticas, por ello se proponen “(...) Garantizar que las mujeres y los jóvenes asuman cada vez más el mando de nuestra organización, fortaleciendo las instancias de decisión...” [36] a sabiendas de que ello todavía es insuficiente para el reto que tienen por delante.

El otro elemento asociado a la juventud al que el Che le presta especial interés es al partido como “organización de vanguardia”. Su análisis es muy interesante, en el sentido de que si bien reconoce a la vanguardia como una avanzada (en el sentido político y de la conciencia) respecto a la masa, la subordina a un imperativo moral que encierra múltiples valores, en esa interacción con la clase, el grupo o el pueblo, del cual es servidor y no dueño. Esto quiere decir que la vanguardia tiene que reproducirse, multiplicarse en las masas, diseminarse en ella. No se trata de convertir la masa en Partido, sino en desarrollar su educación para el comunismo; de otra manera no se puede avanzar en la construcción socialista. Por ello afirma: “Nuestra aspiración es que el partido sea de masas, pero cuando las masas hayan alcanzado el nivel de la vanguardia, es decir, cuando estén educados para el comunismo.” [37]

Esta visión del Che a mi juicio no está encerrada en las concepciones estrechas y dogmáticas que sobre el vanguardismo del Partido, en detrimento del movimiento de masas y de los procesos revolucionarios predominó en décadas anteriores al 1980. En efecto, muchos movimientos sociales de nuestro continente surgidos por esa época, demuestran una superación de ese vanguardismo tradicional y se proyectan en la práctica como verdaderos partidos de masas. En tal sentido no se erigen como vanguardia-Partido, sino que tratan de compartir la función de vanguardia con todo el movimiento, en una educación teórico-práctica de proyección socialista, dadas en las nuevas formas de producción y reproducción de la vida que promueven en su accionar.

En la última parte de su ensayo, antes de intentar unas conclusiones, como él mismo dice, retoma, lo que es a mi juicio la idea central conductora de sus análisis: la relación entre individuo y sociedad a través del papel de la personalidad en la historia y las masas populares. Aquí destaca como la concepción de individuo visto como líder se multiplica en los procesos revolucionarios, con la presencia del resto de los dirigentes que surgen de las masas y con la expansión de la conciencia socialista. Introduce también la idea de los sentimientos de sensibilidad, amor y alegría que deben caracterizar a un verdadero revolucionario, sin faltarle “el cariño cotidiano hacia los lugares donde el hombre común lo ejerce (...) hay que tener una gran dosis de humanidad, una gran dosis de sentido de la justicia y de la verdad para no caer en extremos dogmáticos, en escolasticismos fríos, en aislamiento de las masas.” [38] Ese paradigma de revolucionario que reclamaba el Che, lo representaba él mismo con su ejemplo cotidiano y se encuentra encarnado de forma creativa en el quehacer de los actuales

movimientos sociales, especialmente en aquellos que tienen orientación anticapitalista en sus luchas y proyectos de vida.

[1] Este escrito de Ernesto Che Guevara, dirigido en forma de carta a Carlos Quijano, fue publicado el 12 de marzo de 1965, bajo el título "El socialismo y el hombre en Cuba" en el Semanario Marcha de Montevideo, Uruguay. Este es un ensayo de relieve singular donde el Che expone su concepción filosófica, ética y política que profundizan en el papel de la conciencia y su relevancia, así como en los nuevos valores que sentarán las bases para la formación del Hombre Nuevo y directamente vinculada a esto su concepción del sujeto como actor directo de los cambios sociales. En el mismo se refleja una etapa de madurez en el pensamiento del Che, a partir de sus lecturas críticas del marxismo y otras fuentes del pensamiento revolucionario universal y latinoamericano, contrastados en debate permanente con la experiencia de la Revolución cubana y el socialismo existente en su época. Las ideas que aquí sintetiza tienen una importancia sustancial para los estudios sociales en Cuba y Latinoamérica.

[2] A lo largo de estas notas utilizaré el concepto de *hombre nuevo* empleado por el Che, en consecuencia con lo que considero fue su intención; una apreciación genérica, humana universal, del término que en nada excluye la importante y decisiva presencia de la mujer y toda la diversidad del ser humano. De otra manera sería limitado pensar desde la propuesta del Che, la manera en que se conforma el sujeto revolucionario de nuestros días y en esa misma dirección el ser humano nuevo de los siglos venideros.

[3] María del Carmen Ariet, "Los retos del Che siguen siendo retos para América Latina hoy". Revista Caminos (digital). Martes 26 de Enero de 2010. Entrevista a la investigadora cubana María del Carmen Ariet, a propósito de Retos de la transición socialista en Cuba (1961-1965), libro editado por Ocean Sur en asociación con el Centro de Estudios Che Guevara .

[4] Op. Cit. P. 2

[5] Omar Marcano, El Socialismo del Che Guevara y de Raúl Baduel: El Verdadero Socialismo, Rebelión, 27/7/2007, p. 1

[6] Ernesto Che Guevara, "El socialismo y el hombre en Cuba", en Escritos y discursos, Editorial Ciencias Sociales, La Habana 1985, tomo 8, pág. 253

[7] Op. Cit. Pág. 254

[8] Discurso pronunciado por Marina Santos en la apertura del V Congreso del MST el 6 de junio de 2007 bajo la consigna: "Reforma Agraria: por justicia social y soberanía popular"

[9] Op. Cit. pág. 255

[10] Discurso pronunciado por Marina Santos en la apertura del V Congreso del MST el 6 de junio de 2007 bajo la consigna: "Reforma Agraria: por justicia social y soberanía popular"

[11] Op cit. Pág. 256

[12] Op cit. Pág. 256

[13] Op cit. Pág. 257

[14] Op cit. Pág. 257

[15] Op cit. Pág. 258

[16] Esther Pérez; **Convertir en carne y sangre del pueblo la cultura revolucionaria, los valores de un hombre y una mujer distintos a los que han existido: ese es el reto**, La Ventana , Portal Informativo de Casa de Las Américas, 5 de octubre del 2007 (Fragmentos de Cuba: La alternativa de la educación popular)

[17] Op cit. Pág. 259

[18] Cfr. Ernesto Che Guevara, "El socialismo y el hombre en Cuba", en Escritos y discursos, Editorial Ciencias Sociales, La Habana 1985, tomo 8, pág. 260. En esta obra el Che se está refiriendo a la formación del *hombre nuevo* en el período de construcción socialista, tomando la experiencia de la revolución cubana y generalizando de forma crítica las inconsistencias que en este sentido tuvieron otras experiencias socialistas de Europa del Este y la ex Unión Soviética que culminaron en derrumbe, a finales de los años ochenta. Como muestra de su formación materialista, para que esta idea no quede flotando en el aire, solo como aspiración idealista, él señala que este "proceso marcha paralelo al desarrollo de formas económicas nuevas." De esta manera, en los procesos de transformación que llevan a cabo los movimientos populares en los diversos países latinoamericanos en que no se está dando una transición al socialismo, la formación de ese *hombre nuevo* es posible, con sus limitaciones materiales; pero donde logran establecer nuevas relaciones económicas este proceso es más dinámico y duradero.

[19] Op cit. Pág. 259

[20] Op cit. Pág. 259

[21] Op cit. Pág. 261

[22] Op cit. Pág. 262

[23] Op cit. Pág. 262

[24] Op cit. Pág. 263

[25] Op cit. Pág. 264

[26] Op cit. Pág. 264

[27] Discurso pronunciado por Marina Santos en la apertura del V Congreso del MST el 6 de junio de 2007 bajo la consigna: "Reforma Agraria: por justicia social y soberanía popular"

[28] Cfr. Roberto Fernández Retamar, Para un diálogo inconcluso sobre El hombre y el socialismo en Cuba, **La Ventana , Portal Informativo de Casa de Las Américas, 14 de junio de 2003. Aquí Retamar realiza algunas valoraciones personales muy importantes sobre la influencia del realismo socialista y su manifestación en Cuba en diálogo con las opiniones del Che.**

[29] Ernesto Che Guevara, "El socialismo y el hombre en Cuba", en Escritos y discursos, Editorial Ciencias Sociales, La Habana 1985, tomo 8, pág. 266

[30] Discurso pronunciado en la apertura del V Congreso del MST el 6 de junio de 2007 bajo la consigna: "Reforma Agraria: por justicia social y soberanía popular"

[31] Op cit. Pág. 266

[32] Op cit. Pág. 267

[33] Op cit. Pág. 267

[34] Diego Olivera, El pensamiento del Che vive en el socialismo del siglo XXI. ALAI, América Latina en Movimiento, 19/10/2007

[35] Op cit. Pág. 268

[36] Discurso pronunciado en la apertura del V Congreso del MST el 6 de junio de 2007 bajo la consigna: "Reforma Agraria: por justicia social y soberanía popular"

[37] Op cit. Pág. 268

[38] Op cit. Pág. 270

<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=567>

Título: Nación y racialidad. Breves apuntes desde la Historia y las realidades de la sociedad cubana contemporánea

Autor(es): Orlando Cruz Capote

Fecha de publicación: 01 de Febrero de 2010

En las proximidades de la Guerra de 1895, el Héroe Nacional de Cuba José Martí escribió un artículo que comenzaba con la siguiente pregunta “¿(...) Sería usted capaz de autorizar el matrimonio de su hija blanca con un ciudadano negro?”. La interrogante, no casual, era de tal magnitud y complejidad para la sociedad cubana de entonces que podía causar desavenencias inoportunas entre los futuros combatientes de la contienda nacional-liberadora. Es entonces que el también Apóstol de la Independencia de Cuba le indicó a Gonzalo de Quesada -su amigo y albacea literario- que no lo hiciera público porque por su contenido antirracista se convertiría en muy impropio para la *Guerra Necesaria* y en un posible elemento divisor entre los futuros insurrectos compuestos por negros, mulatos y blancos...hasta amarillos. Este escrito finalmente fue publicado por primera vez en las Obras Escogidas, en tres tomos, producto de una recopilación prologada por el intelectual Roberto Fernández Retamar entre 1975 y 1977. Un siglo después, y en los albores del Siglo XXI, la interpelación martiana sigue siendo “molesta” e impacta mentalmente a una parte importante de la población de la Mayor de las Antillas.

Haciendo un paralelo muy metafórico, Immanuel Wallerstein intelectual estadounidense, cuenta -a través de un poema de Samuel Taylor Coleridge- como un marinero mata a un albatros cuando su buque se encontraba muy cercano a una tormenta. El albatros era la única visita solaz y compartía la comida con los marineros del barco. Los camaradas indignados ante la acción inexplicable del balletero le cuelgan el pájaro muerto al cuello como símbolo de la culpa, de la vergüenza y por la mala suerte que podría acarrearles la injusticia cometida. El marinero de la acción atroz fue el único sobreviviente de la tempestad y pasó el resto de su vida obsesionado con lo que había acometido. El albatros vivo pasa a ser, según Wallerstein, el *Otro*, el que se abrió para nosotros los seres humanos, en tierras y mares desconocidos y distantes. El albatros muerto, que hasta hoy cuelga en nuestros cuellos -porque todos de una forma o de otra hemos ayudado a matarlo-, se transforma en el legado de la ignorancia y la arrogancia del racismo y la discriminación, porque nos obsesiona y no encontraremos nunca la paz necesaria hasta que expiemos, resistamos, reconstruyamos y seamos capaces de re-crear un sistema histórico -el comunismo sería nuestra opción- de otra naturaleza que vaya más allá del racismo que aflige a la contemporaneidad de un modo tan profundo y maligno.

Entonces podemos comprender por qué Nicolás Guillén, el poeta mayor del Siglo XX cubano escribió que “(...) *El problema del negro en Cuba es el problema del blanco*”, proporcionándole la dimensión adecuada a una problemática racial dentro de una cultura, identidad nacional y una nación que conformó, en un proceso de permanente construcción socio-cultural, a un pueblo nuevo y mestizo, nacional (uniétnico), multirracial y pluricultural, a través de una transculturación y sincretización religiosa muy singular y acelerada. Sin obviar, por supuesto, el carácter socioclasista del fenómeno que se enfrentaba si no olvidamos u obviamos la pertenencia de Guillén, como miembro de la vanguardia artística y política de la época, y su militancia en el partido comunista, su visión marxista del mundo y su comprometimiento con la causa de los explotados y oprimidos, excluidos y marginados.

Lo que quiero expresar en síntesis con estas tres ideas es que el problema negro en Cuba, el racismo y la discriminación por el color de la piel no está completamente solucionado, a pesar de que en algunos momentos del proceso revolucionario lo proclamara -o lo proclamábamos- como tal, errando en la comprensión de la profundidad de esta problemática que nos rebasa en el tiempo y el espacio.

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años.^[1] Producida en el mismo comienzo de la formación de América y del capitalismo europeo en el tránsito del siglo XV al XVI -en su proceso de acumulación originaria del capital-, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa. Se trata ante todo de un desnudo constructo ideológico que no tiene, literalmente, nada que ver con la estructura biológica de la especie humana -el descubrimiento del genoma humano y el ADN pusieron en crisis total tales hipótesis seudocientíficas- y todo que ver, en cambio, con la historia de las relaciones de poder en el capitalismo mundial, colonial/moderno. Impuesta como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geo-culturales del mundo. De una parte el “indio”, el “negro”, el “asiático” -antes “amarillos” y “aceitunados”-; de la otra el “blanco” y el “mestizo” más aclarado, símbolos además de las diversas regiones del planeta. Sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio. Y también sobre ella se trazaron las diferencias y distancias específicas en la respectiva configuración específica de poder,

con sus cruciales implicaciones en el proceso de democratización de sociedades de formación de los estados-nación modernos. De ese modo, la raza, una manera y un resultado de la dominación colonial moderna, invadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista, hoy monopólicamente transnacionalizado.

En otros términos, la "colonialidad del poder" -según el estudioso Aníbal Quijano y que José Martí la denominó *la mentalidad colonial*, (el escritor Arturo Arango la nombra como "(...) la reproducción de las "oligarquías coloniales" en la "república de generales y doctores",[2] - se constituyó en la piedra fundacional del patrón de dominación y hegemonía mundial capitalista, colonial y neocolonial / moderno, y de paso de las oligarquías nacionales, clientelistas, dependientes y hasta gerenciales, de ese sistema-mundo capitalista. A partir de los siglos dieciséis y diecisiete, las diversas teorías racistas en Francia, Reino Unido, Estados Unidos de América y por otros científicos y políticos alemanes, suecos e italianos, etc., tomaron una conformación tremebundamente seria con los aportes de los franceses Gobineau y Lapouge -quienes aseveraron la superioridad de la raza blanca sobre las otras de una forma muy denigrante-, coincidentes con los seguidores del social-darwinismo, el malthusianismo y hasta del positivismo spenceriano y el lamarckiano en el siglo XIX. Sin hablar de su macabra y genocida trascendencia con la puesta en práctica de la "solución final, por parte del nazi-fascismo alemán en la pasada centuria.

Las propuestas conceptuales y prácticas que provienen desde otras latitudes y diferentes desarrollos sociohistóricos no pueden obnubilarnos y que admitamos acriticamente algunos de estos cuerpos conceptuales ciertamente rigurosos y más que todo llamativos. Como afirma David Spurr en su libro *"La Retórica del Imperio"*, escrito en 1999,[3] el proceso a través del cual una cultura subordina a otra empieza con el acto de dar o no dar nombres y si implica una esencialización o uniformización es sin lugar a dudas una imposición y hegemonía del *Otro* desde arriba, es decir de los centros de poder eurocéntricos y norteamericanizadores que, indiscutiblemente, filtran y matizan algunos descubrimientos intelectuales del denominado ambiguamente Tercer Mundo -o países subdesarrollados y periféricos- que no es más un término geopolítico que denota ante todo diversidad y diferencia.

Acerca de la realidad de la sociedad cubana actual existen variados puntos de vista interrogadores, exógenos y endógenos, que se debaten sobre la necesidad de reconstruir y problematizar algunos temas de la historia de la conformación de la nación, la nacionalidad, las estructuras socioclasistas y las razas -la racialidad preferimos denominarla aunque utilizaremos uno u otro término- como consecuencia de la presencia de nuevos horizontes epistemológicos y metodológicos, así como producto directo e indirecto de la sistematización e integración holística -excusándonos la posible redundancia- de los enfoques interdisciplinarios y transdisciplinarios de los nuevos conocimientos y saberes. No todos los puntos de esa agenda científica, que no ocultan su lado político ni soslayan el ideológico, son un intento de revisar ese decurso histórico -y no solamente desde el significado negativo de este término- con el fin de leer e interpretar nuevos materiales primarios y secundarios, revisar las fuentes y reinterpretar algunas conclusiones parciales y finales necesitadas de un mayor análisis concienzudo y riguroso desde el ángulo científico. En el caso de la investigación sobre la problemática de la nación y las razas, discriminaciones concomitantes y vigentes, estas novedosas miradas, reflexiones e interpretaciones no solo están dadas por atavismos ancestrales provenientes de la colonia, la neocolonia y de ciertas conductas racistas y discriminatorias hacia la raza negra en el seno de la sociedad actual, sino por reproducciones metabólicas que se están dando lugar, paradójicamente, en la contemporaneidad transicional socialista cubana.

Cualquier visión y reflexión hacia el proceso histórico de formación y permanente construcción social y cultural de la nación, nacionalidad e identidad nacional cubanas -reconociendo además que la cultura (proto)-nacional, después, e incluso el criollo, surgieron en primera instancia- obliga a tener en cuenta inevitablemente a los componentes étnicos y raciales (españoles de los diferentes pueblos-naciones que conforman España, los europeos, los africanos, los asiáticos entre ellos los chinos -culies, cantoneses y luego los chinos de California-, de las islas Filipinas, los japoneses y los hebreos, entre otros) de su actual pueblo nuevo y mestizo (denominación dada por el sociólogo y politólogo brasileño Darcy Ribeiro a algunas naciones-pueblos caribeños) que conllevó a la síntesis de un pueblo uniétnico, pluricultural y multirracial en la contemporaneidad. Del proceso de deculturación impuesto por la dominación y hegemonía ibérica-europea a las etnias y tribus africanas traídas a la Isla a través de la inhumana trata de negros esclavos, de actualmente más de 15 naciones del continente negro, se transitó hacia una transculturación, sincretización religiosa incluida, de novedosa naturaleza singular, hacia ese pueblo nuevo y mestizo, el "pequeño género humano" como lo denominara Simón Bolívar refiriéndose a América Latina (incluyendo por supuesto a los pueblos originarios, los indígenas). Ante esa rapidez en la formación del cubano y su nación, más otros procesos vinculantes con las mismas, el sabio cubano Fernando Ortiz dijo de manera lapidaria de que en Cuba un año o unos pocos años han significado lo que para otras naciones y pueblos ha representado cientos y miles de años.

Por disímiles caminos a los otros dos países americanos de gran esclavitud en el siglo XIX -Estados Unidos y Brasil, sin mencionar en este instante al Caribe anglófono, francófono y holandés, entre otros, descolonizado en las décadas del 40 y el 60 del siglo XX-, Cuba fue la última colonia española en las postrimerías del siglo decimonónico que vivió el final de la esclavitud envuelta en una guerra revolucionaria de independencia y abolicionista (Guerra Grande y Chiquita), que marcó la autoidentificación de los negros y mulatos con respecto a la relación entre la libertad -en 1886 es abolida la esclavitud por ley- y la dignidad personal que dejó una secuela

formidable de nacionalismo separatista. La continuidad de ese combate en la Revolución del 95 fue mucho más profundo y general, gracias al ideario martiano, y resultó decisivo en relación directa e indirecta con la construcción de las razas y la nación, porque en aquella guerra de enormes proporciones participaron masivamente los no blancos, que desarrollarían una alta conciencia acerca de sus derechos a la igualdad cívica y la ciudadanía, como parte de una lucha por una república independiente, democrática y soberana, que era parte del sueño martiano y de otros independentistas radicales.

En una época de tránsito del capitalismo al imperialismo, de ascenso del racismo y mientras que algunos científicos europeos, en distintos momentos históricos y con distintas intenciones, medían y pesaban cráneos -y no solo simbólicamente-, así como las turbas racistas del sur de los EE.UU. linchaban negros en esa nación, los dirigentes de la rebelión cubana negaban la existencia de las razas -y mucho menos sobre sus odios recíprocos-, y su ejército libertador, masivo y multirracial, libró una guerra nacional liberadora anticolonial. El Apóstol de la Independencia cubana, José Martí Pérez escribía y hablaba de que no existían razas y que los hombres habían inventado "las razas de librerías" como medio de obstaculizar la guerra independentista anticolonial y para justificar el expansionismo y el imperialismo.

En la Cuba de fines del siglo XIX se entendía la unidad nacional como un producto de la acción política armada y civil -porque hubo gobiernos en armas y constituciones- conjunta de negros, mulatos y blancos... y amarillos -recordar la frase de que "nunca hubo un chino traidor"- que lucharon tenazmente contra los colonizadores. Esta diferencia es importante, dado que en el caso de Cuba la nación no se imaginó solamente como resultado de una unión física y cultural, sino como producto de una alianza revolucionaria interracial, formulación que reconocía ostensiblemente las acciones políticas de los hombres y mujeres de color y que, por tanto, trajo aparejadas profundas implicaciones para la política racial y nacional en el futuro.

Parafraseando y contrapunteando, quizás mejor sería expresar complementando, algunas ideas al pensamiento de Fernando Martínez Heredia, "blanquear a Cuba" no fue solo un grito de alarma primero para resolver el "problema negro", porque habían serias pretensiones de lograr ese blanqueamiento, y luego no fue únicamente una táctica dentro del paso al capitalismo pleno en la última parte del siglo XIX, sino una concepción estratégica de algunas de las mentes más lúcidas de finales del siglo dieciochesco y del decimonónico, pero que sin embargo no percibieron al negro como parte de la nacionalidad en formación.[4]

En esos instantes de reconfiguración de la geopolítica mundial y problemáticas muy complejas en los procesos post-libertarios en América Latina y el Caribe, se había conseguido en la Mayor de las Antillas, el abrazo físico y espiritual de forma real y simbólica de los negros y los blancos y, con ello, el de la unión de la nación y la nacionalidad cubanas. Ciertamente, y es quizás un correlato muy positivo, en los idearios de los negros y los mulatos nunca se manifestaron conceptos y accionares amenazantes contra la nación, así como tampoco la aspiración de una república negra o la confabulación para desarrollar una guerra de razas. A las poderosas ideas cargadas de temor y tensión raciales que provenían desde la Revolución Haitiana y la cimarronería anterior a ella, aunque fortalecida con la misma, los negros y mulatos cubanos contrapusieron imágenes y actuares igualmente enérgicos de armonía y trascendencia raciales.

El marco conceptual y práctico de la participación en la guerra y los grados alcanzados por los hombres de la raza negra y mulata (del merecido reconocimiento de estos últimos los de la raza negra se quejaron de discriminación y olvidos), así como que la mayoría de los miembros de filas del Ejército Libertador era de componentes negros y mulatos, les brindó esa oportunidad, que no se perdería en la República, de lanzar un lenguaje vigoroso y demostrativo de esos contrastes muy marcados. Desde una articulación semántica (in)-completa que se pronunció acerca de la existencia de una nacionalidad sin razas se fue transitando hacia una disertación de la armonía e integración como una expresión de debate, de demandas y exigencias socioeconómicas, políticas, culturales, entre otras. En la república neocolonial, los enfrentamientos socioclasistas, la movilización interracial y el batallar independentista y sus discursos respectivos impusieron límites a lo que los interventores y ocupantes estadounidenses, siempre prestos vigilantes del orden establecido -con la ayuda de los peninsulares favorecidos y afincados en sus puestos de la ex-colonia- quisieron y pudieron realizar.

Y lo más importante para este breve resumen, las conductas y prácticas racistas y discriminatorias fueron calando en la mente y la conciencia de todo ese conglomerado social heterogéneo, desde las clases ricas -la oligarquía burguesa terrateniente y sus afines-, así como en las clases, grupos y sectores medios, los intelectuales y profesionales, hasta permear las capas, estratos y segmentos más pobres y humildes, es decir, a los propios excluidos y marginados. "...el colonialismo había producido un tipo de poder cuyo carácter era y sigue siendo, su colonialidad".[5] El sabio cubano Fernando Ortiz lo describe de la siguiente manera: "...el absolutismo colonial, con falta de libertades y sobra de opresiones necesitaba del racismo como elemento ideológico de su estructuración social. No bastaba con calificar a un ser humano adversario, sometido o supeditable, con el adjetivo circunstancialmente adecuado. Había que calimbarlo con un estigma biológico, para que la justificación de su demérito social no dependiera de un juicio controvertible sino del prejuicio de la fatalidad congénita, ostensible por la anatomía".[6]

El primero de enero de 1959, al acontecer el triunfo de la Revolución Cubana, constituyó un importante punto de inflexión de toda esta problemática. A pesar de los tres memorables discursos del Comandante en Jefe Fidel Castro en los primeros meses de 1959 y del extraordinario esfuerzo del proceso revolucionario y socialista cubano por llevar similares oportunidades y condiciones de vida, estudio y trabajo, educación y salud gratuitas, así como igualdad y equidad -muy afectadas en el período especial, lo que conllevó a desigualdades sociales muy variadas- a todos los sectores sociales, principalmente, a los anteriormente explotados y oprimidos por el capitalismo, aún subsistían y se reproducían en los años 90 del siglo XX y en los inicios del Tercer Milenio. Algunas de las problemáticas raciales y discriminatorias estaban incidiendo en la articulación con la identidad nacional, aunque no deben ser sobredimensionadas, y otras diversidades identitarias, a las cuales había que ponerles freno a las más dañinas, pero con mayor democratización real participativa-decisoria y, a la vez, brindarles una acertada solución con una política educacional y cultural integral, y con medidas de tipo económico y social muy solidamente pensadas y consensuadas.

No se pudo revolucionar -ni con acciones positivas que hubieran sido y siempre serían una elección de medida excepcional- otra más profunda y diversa, que se reproduce y se multiplica a nivel horizontal; desde la autoestima personal, los complejos psicológicos heredados y transmitidos, que condicionan la auto-imagen sobre la supuesta "pertenencia racial", los gustos estéticos para la elección de pareja, los vínculos de la pareja antes y después del matrimonio, las relaciones familiares y vecinales, así como entre los diversos grupos socio-ocupacionales, entre muchos aspectos.[7] Porque lo que se enfrentaba estaba en las mentalidades de los propios hacedores del proceso revolucionario y en estas esferas los cambios demoran y las ideas, por muy negativas que sean, son más duraderas y perniciosas.

Y un elemento objetivo que no se debe olvidar: los negros llegaban a la Revolución con diferencias de posicionamientos económicos y políticos definitivamente muy inferiores y desiguales que no podían compararse al resto de la población. La declaración y voluntad política de favorecer el acceso de los sectores más pobres a las instituciones educativas, laborales, de salud, de brindar igualdad de oportunidades para todos con el fin de homogeneizar la igualdad y equidad político-social, en aras de reproducirlos como los protagonistas directos de la nueva sociedad, no tuvo como definición analítica del punto de partida o línea de base de los negros que se encontraban en los escalones más bajos y marginales -que también quiere decir vivir en los márgenes sin caer en la delincuencia- del cuerpo social. Muchas de estas manifestaciones discriminatorias supervivieron, otras no fueron en parte superadas aunque estaban y continúan estando en proceso de poder ser disminuidas relativamente, pero alcanzaron una nueva dimensión en contra de la más elemental lógica revolucionaria desplegada desde 1959. Los estudios llevados a cabo dentro de la Batalla de Ideas comenzada en los años 1999 y el 2000 arrojaron serias diferencias entre los niveles de oportunidad e igualdad socioeconómica y política entre negros y blancos.

En parte, porque se estaba enfrentando, aproximadamente, a cinco siglos de explotación colonial española y neocolonial norteamericana, contra la esclavitud y sus secuelas, y contra el sistema capitalista dependiente que existió en la Isla, contra los remanentes de la explotación y opresión que habían sufrido las clases trabajadoras y contra el racismo, la discriminación, la alineación / enajenación, la marginación y exclusión de una inmensa mayoría del pueblo. Parafraseando al historiador y politólogo cubano Jesús Guanche, en los primeros años de la Revolución se eliminaron barreras esenciales que permitieron legalmente la igualdad entre las razas en Cuba, pero se pensó que si se eliminaban las vías institucionales que propiciaban la práctica de la discriminación racial y se enfatizaba en la educación y en la convivencia cotidiana, automáticamente se podían barrer las raíces del racismo y de los prejuicios raciales.

Así las viejas polémicas y proyectos de reivindicación racial resurgen en la sociedad cubana actual, en los años 90 y en los umbrales del actual siglo XXI. Los discursos-debates y artículos de contenido político y social, desde la política y la intelectualidad -la literatura también- de Martín Morúa Delgado, Rafael Serra y Juan Gualberto Gómez a finales del siglo XIX; de Gustavo Urrutia y Jorge Mañach en la década del 30; las obras enciclopédicas de Fernando Ortiz en las cuales existen dos momentos bien señalados: el primero, cuando el sabio cubano está imbuido por los estudios de Cesare Lombroso y criminaliza al negro por los rasgos antropomórficos y la brujería, el segundo, cuando aprecia y percibe que la matriz de la real cubanía concierne perpendicular y no tangencialmente a los negros cubanos -de procedencia africana-, sus costumbres y creencias religiosas y plantea el concepto de transculturación y de sincretismo religioso, verdadera síntesis de lo cubano.

Otros personalidades como José Antonio Ramos, Rómulo Lachanteñeré, Argeliers León, Pedro Dechamps, Lino Dou, Juan René Betancourt, René Depestre, Nicolás Guillen, Walterio Carbonell, Lezama Lima, Juan Marinello, Salvador García Agüero, Blas Rosa, Lázaro Peña, Jesús Menéndez, entre otros, también intervienen y baten sus plumas en ristre en esos debates desde el ángulo individual o desde las asociaciones sociales y organizaciones políticas en que militaban para advertir que se debía: eliminar las diferencias entre los negros y los blancos; la necesidad de crear ciudadanos negros cívicos, capaces, modernos, abiertos al progreso y a todas las manifestaciones culturales; quebrar el paradigma del negro ignorante y torpe; salvar las diferencias culturales y educacionales existentes entre los negros y los blancos; permitirles la movilidad social; aceptar como natural la pretensión cargos administrativos políticos y públicos de cualquier nivel, principalmente los de alto rango; equilibrar de forma igualitaria los empleos en los hombres y mujeres de la raza negra que estaban

mal remunerados, así como que eran los más propensos a la desocupación o el desempleo; y el reconocimiento social que se habían ganado en su propio país, etc.

Si se realiza una mirada de estas demandas e intereses podría extraerse como falsa y simplista conclusión que casi todas han estado pendientes de soluciones objetivas y subjetivas. Pero esa visión es parcial y no abarca la realidad actuante. Sin embargo, las estadísticas y los estadios actuales del negro, mulato y el mestizo cubano, están muy ocultos en los censos realizados en Cuba -el del 2002 es que el más se acerca a esa realidad de la línea de color-, porque las preguntas al respecto no se realizan y si se hacen son respondidas por los propios encuestados y estos pueden decidir el color de su piel sin distingos, pero si con condicionamientos sociales y prejuicios personales (muestra del condicionamiento social, de grupos y sectores) que no es discutida por el encuestador. Pero las cifras demuestran parámetros diferenciadores y asimetrías que se acercan a lo que algunos han denominado la fantasía de la realidad, que no es más que una mirada mitificadora de la misma, aunque no deja de brindar un panorama muy cercano a esa problemática real: la población negra sigue estando en relativa desventaja.

Desde ese punto de vista, si bien las expresiones del racismo varían de acuerdo con el contexto social en el que se desarrollan, se trata casi siempre de actitudes, sentimientos y apreciaciones que justifican o provocan fenómenos de separación, segregación y "explotación" de un grupo por otro, legitimando en cualquier caso las relaciones de poder existentes, a pesar de que en el caso cubano fuera socialista -en transición constante hacia el comunismo. Es por eso que, en situaciones donde las acciones de marginación, exclusión y estigmatización continúen presentándose como racismo verbalizados, como anuencias mudas pero también cómplices compartidas por muchos de "nosotros" frente a un "ellos", el mundo de la vida social permanecerá como un espacio racializado impregnado de odios y humillaciones sutiles. Esa complejización es más dinámica y tensional en un país caribeño como Cuba, en que el choteo vernáculo -positivo y negativo- es idiosincrásico para el cubano común, que constituye una forma además de resistencia y de salir airoso, con bromas y burlas, ante situaciones que pueden ser peligrosas hasta para la vida.

Los atentados que se dan en la sociedad contemporánea -no solo la cubana, puesto que en ella el racismo es sutil y difuso- contra la identidad de los negros, no tienen ese carácter manifiestamente "flagrante" público. No se trata de excluirlo, sino de integrarlo desde una visión de inferioridad por el color de su piel, de convertirlo en "chivo expiatorio" de situaciones que se crean en la vida cotidiana, no tanto así en los acontecimientos trascendentales a nivel nacional e internacional. El fenómeno de la invisibilidad es investido como probable y menos agresivo, contrario dialéctico, y es esta la manera en que se va pactando y configurando la presencia del negro, en su dimensiones históricas y contemporáneas. El negro es en esencia y leído desde las concepciones hegemónicas de las sociedades multirraciales desde su conformación, ajeno imponderable como no sea en estereotipos negativos.

El racismo contemporáneo, de reciente data, enfatiza más bien el principio de la diferencia para rechazar las otras culturas en nombre de la pureza y de la especificidad de la propia, se aparta de todo universalismo y promueve con ello un comportamiento de relativismo cultural exacerbado. En este contexto, el término cultura es asumido por el de raza, ya que se sustenta en una alteridad sustancial y elemental, tanto en el plano individual como en el colectivo y no acepta que las diferencias culturales pueden ser transformadas y dejar de ser insuperables. De esa manera, el racismo implica que la constatación de las diferencias se materialice en el ámbito político, social y económico, y justifique las conductas de rechazo, exclusión o exterminio. Esta última condición justifica que el racismo se entienda como un fenómeno social y no, como sucede a menudo, como un hecho biológico con repercusiones sociales".

Quedando entonces demostrado que el racismo y las actitudes discriminatorias en cuando a la raza en cuanto el color de la piel, son problemáticas a resolver en un largo plazo histórico con medidas, más que legislativas y de voluntad política, aunque sin subestimar las mismas, con la educación, concientización y la formación cultural que abandone los viejos cánones del etno y eurocentrismo. Esto último se configura como lo más difícil porque esa construcción sigue vigente aunque hagamos cambios socioeconómicos y políticos, se reproducen una y otra vez, como la lógica metabólica del capital. Entonces habría que crear un Estado nación diferente al importado e impuesto, una sociedad que piense diferente, no solo en sus formas sino en sus contenidos. Y esa es una tarea gigantesca, desde el plano teórico, cotidiano y de las prácticas sociales y políticas alternativas. Una cosa significa elaborar una práctica y un discurso político macro o micro, y otra llevarlo a una realidad contraproducente, donde los verdaderos protagonistas: las clases, sectores e identidades-diversas, continúen con una mentalidad colonizada y racializada. Es cuando la continuidad y ruptura deben encaminarse hacia una superación radical, articulando todo las experiencias y enseñanzas realmente asimilables, adecuándolas a la realidad contemporánea.

Y, a la vez, se trata de satisfacer el lugar ganado por estos grupos identitarios, en los espacios sociales donde se manifiesten con la misma intensidad que el resto de la sociedad. Y no se trata de crear un Partido Independiente de Color, de azuzar asociaciones negras y llamar hacia un retorno al África, como sucedió a principios del siglo XX en Cuba y el Caribe, sino de mostrar en total plenitud los derechos de todos, no como complementariedad, sino como partes de un todo, sin reduccionismos. Porque, como escribió Nicolás Guillén

-algo que indicamos desde el inicio- pero ahora amplificado a una Cuba socialista e independiente *el problema del negro continua siendo el problema del blanco*, pero ahora como meta de salvación de esa identidad diversa y solidaria que hemos forjado y seguimos conformando en Cuba contemporánea. Esa sociedad civil y política plena y democrática que es consustancial al socialismo -como etapa de tránsito hacia el comunismo reiteramos que es indiscutiblemente muy extensa e intensa en el tiempo- es el mejor escenario para estas acciones y pensares.

Pero podemos aseverar que la problemática racial no constituye un peligro para la identidad nacional en Cuba. Porque si de preservar de lo dañino a la identidad se trata, lo más adecuado es preparar al sujeto popular-nacional como un receptor fuerte, activo, crítico, capaz de aprender, comprender y sobre todo aprehender, lo positivo del "otro", para incorporarlo (apropiándose críticamente) a lo original y auténtico, de hecho enriqueciéndolo con genuinidad y flexibilidad humana universal, sin atavismos ancestrales y cambiando la conformación económica, ideopolítica y cultural heredada y asumida hoy del sistema-mundo capitalista imperialista dominante y hegemónico.

Entonces, alguna vez en la historia de la humanidad podremos botar hacia el basurero, las teorías que aseveran, contra viento y marea, que la raza negra es inferior, muy próxima a los animales, intelectualmente limitadas, con pasiones irrefrenables; la raza amarilla, con inclinaciones a la apatía, con capacidades mediocres, sin impulsos de creación, y la raza blanca poseedora de toda índole de méritos, energía razonable, inclinación al orden, monopolio de la belleza y una enorme superioridad intelectual. Así como reconocer, sin cierto sentido de culpabilidad, bochorno y pena, que la primera guerra de liberación en la América Latina y Caribeña -ahora que hacemos las celebraciones por bicentenario de la independencia latinoamericana- se dio en Haití, con la República negra de Toussaint Louverture, enmarcándola en su época histórica y concreta, reviviendo más sus luces que sus sombras, con orgullo y asombro.

Entonces el albatros muerto se desprenderá de nuestros cuellos. Ya no será la culpa eterna de los "navegantes" de esta y de las próximas centurias y milenios. Estaremos expurgados de esa enorme carga espiritual porque ya no seremos racistas.

[1] Aníbal Quijano. "¡Qué tal raza!". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, No. 1, enero-abril, Caracas, 2000, pp. 37-45.

[2] Arturo Arango "Otra teleología de la racionalidad cubana", en *Casa de las Américas*, No. 194. Enero-marzo, La Habana, 1994, p. 110.

[3] David Supr. *The Rethoric of Empire. Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*. Durham/London: Duke University Press, 1999.

[4] Fernando Martínez Heredia "La cuestión racial en Cuba y este número de Caminos". *Caminos*, Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, No. 24-25. La Habana, 2002.

[5] Aníbal Quijano *El fracaso del moderno Estado- nación*, en *La Otra América en debate*, Aportes del I Foro Social Americas, Irene León, Ed, Quito, Ecuador, 2006, p. 65.

[6] Fernando Ortiz. "Martí y las razas". En: *Caminos*, Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico, No. 24-25, La Habana, 2002. p. 36.

[7] Jesús Guanche "La cuestión racial en la Cuba actual: algunas consideraciones", Internet: <http://www.archivocubano.org>.

<http://revista.filosofia.cu/articulo.php?id=568>

Título: La concepción moral desde el pensamiento del libertador Simón Bolívar

Autor(es): Pedro Wilson Leyva

Fecha de publicación: 01 de Febrero de 2010

Pedro Wilson Leyva. Especialista en Ética y estudios sobre valores. Es profesor y subdirector de Investigación y post grado y miembro del Consejo Científico de La Sede Universitaria de Plaza de La Revolución, en Ciudad de La Habana. Cuba. Investiga sobre el pensamiento ético del Libertador Simón Bolívar en La Cátedra de ética de La Universidad de La Habana.

Resumen.

Palabras claves: moral, Poder Moral y mutación de las costumbres.

Se examina la obra escrita del Libertador Simón Bolívar (1783-1830); destacándose el estudio de su pensamiento ético. El trabajo devela el lugar cimero que concedió a la moral como expresión de virtudes durante su fecunda actividad vital e independentista. Resume además consideraciones sistematizadas sobre las categorías moral, Poder Moral y mutación de las costumbres: abordando además la significación teórica dentro de la lógica espiritual de su pensamiento, y reflejando la trascendencia del Poder Moral como núcleo duro de su concepción, propuesto como fundamento de transformación para hombre americano y la perfectibilidad de su razón, objetivo planteado por el Libertador desde el Juramento en Roma. Los resultados expuestos son parte de una investigación en curso sobre la ética del Libertador.

Introducción

El estudio de la Ética latinoamericana del siglo XIX, como parte del pensamiento filosófico, es una preocupación que, a juicio de especialistas cobra profunda dimensión desde el s XVI. Desde entonces ha estado conectada a la urgencia independentista de todos nuestros pueblos, por lo que el proyecto actual reclama de profundizaciones desde las más diversas perspectivas investigativas para sustentar una profunda transformación en la conciencia del hombre americano.

José Antonio Simón De La Santísima Trinidad Bolívar Y Palacios: Simón Bolívar/ (1783-1830); ocupa un lugar cimero en cualquier estudio sobre el pensamiento y acción revolucionaria, uno de los próceres de más elevada figuración en la gesta emancipadora americana del siglo XIX. Forjador sin igual de la independencia de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, del cual se ha escrito, que prédica y lucha por la independencia, la soberanía, la justicia y la integración latinoamericana son inseparables; es por tanto referencia de investigación en múltiples aristas del pensamiento social latinoamericano, siendo la investigación ética una de las de mayor significación social y política.

El autor de este trabajo considera que las bases teóricas y prácticas para la transformación ética en nuestros pueblos, tienen como precursor y punto esencial de partida todo el material de reflexiones encontradas en su obra. El resultado que se presenta aquí es parte constitutiva de una investigación más amplia e integral, partiendo de la necesidad problémica, de sistematizar los elementos categoriales que permitan develar "su pensamiento ético", para mostrar la significación de su teoría moral ante el merecido y reconocido prestigio como estrategia militar, como el político o el estadista que indudablemente ha significado para el siglo XIX americano.

Bolívar no fue un filósofo especulativo, es decir de escuela, se trata de un actor fundamental de toda la lucha por la independencia de nuestros pueblos, no obstante en toda su obra es posible constatar un material reflexivo que, sistematizado y estructurado devela las líneas teóricas precursoras de la ética latinoamericana de la independencia, como parte de una filosofía práctica.

Es necesario destacar que toda su concepción refleja un acervo cultural profundo que viene de Sócrates, Platón y toda la riqueza que atesora el pensamiento de la antigüedad, los modernos "Rousseau, Montesquieu y Voltaire, por solo citar solo algunos de reconocida significación ética, filosófica o pedagógica universal, o la recepción crítica de las influencias de pensadores como Locke y Bentham, éste último, con ideas interesantes dentro de la "Filosofía moral" a pesar de otras posturas incluso criticadas por el Libertador.

Los antecedentes más notables de la problemática que presenta el trabajo se entrelazan en consideraciones del propio Libertador cimentadas en un gran número de documentos personales. En las aportaciones de

prestigiosas personalidades entre las que se encuentran: José L. Salcedo Bastardo, Carlos Parra Pérez, Manuel Pérez Vilá, Germán Carrera Damas, Daniel F. O'Leary, Luis B. Prieto Figueroa, Gustavo Pereira, Indalecio Liévano Aguirre o A. Twmsend Ecurra y nuestro José Martí. También Pablo Guadarrama, Raúl Valdés Vivó, Francisco Pividal Padrón, Sergio Aguirre Vilaboy y Juan Azahares, han hecho excelentes aportes. No obstante nuestra visión se propone como razón fundamental llegar argumentos más integrales desde un contenido estructural y funcional que justifique la problemática y objetivos planteados: la sistematización de la concepción del Libertador sobre la moral que posee en la noción de virtudes morales un elemento esencial dentro de la estructura de su reflexión ética.

I Concepción moral del Libertador

Toda la obra de Bolívar consultada devela una profunda concepción sobre la moral, pero entendida ésta como expresión dinámica del movimiento de las virtudes morales, fundamento desde el cual destaca como, todo el movimiento físico de las relaciones del hombre en sociedad se equilibra con la fuerza que adquiere la noción de tales virtudes, sobre todo cuando son superiores a ese propio movimiento; idea que expresa mejor que cualquier otra reflexión el esplendor ético de su concepción.

La investigación ha develado que, en el hombre, fuerza moral y actitud cultural [dada por su educación], están indisolublemente unidas y son además decisivas como lo ha expresado Guadarrama. El mismo autor, ha constatado la profunda convicción del Libertador sobre potencialidades del hombre, en la que su componente subjetivo, ético es indispensable, con lo que coincide el autor de este trabajo.

Ya en su momento el Libertador consideró como obstáculos materiales más significativos para la transformación de las costumbres y la formación de una nueva conciencia americana: la ignorancia y la servidumbre, que conducen a la adopción o expresión de actos morales, censurables en su concepción ética, pero que encuentran excusa en el sistema moral imperante, precisamente por la frecuencia con la que acontecen y el nivel de institucionalización que han adquirido bajo el dominio colonial; cuestiones a las que se refiere como: "... tristes afectos de las antiguas cadenas."

Francisco de Miranda había develado antes con suficientemente claridad el impacto de carácter moral de las "estructuras de dominación coloniales profundamente enraizadas y el consiguiente sentimiento de pertenencia a la totalidad del imperio español," como un "apego forzado," fundamento metodológico que en Bolívar encuentra correspondencia en La Carta de Jamaica, uno de sus documentos más significativos.

Sobre estas cuestiones en el Contrato Social (una obra muy familiar para el Libertador), encuentra también fundamentos para la transformación que se propone, Rousseau expresa que: "Viviendo entre cadenas, los esclavos lo pierden todo, hasta el deseo deliberase de ellas; quieren su servidumbre como los compañeros de Ulises querían su brutalidad,"

De la comprensión de ese fenómeno claramente perceptible, emanan sus propuestas, que sin embargo sobrepasan las posibilidades prácticas de las dos generaciones, la mirandina y la bolivariana, incluido el tiempo de Simón Rodríguez, pues los pueblos no estaban preparados para tal transformación.

Entre 1813 y 1814 sobre todo con el "Manifiesto de Carúpano", aparecen con claridad ideas sobre el reconocimiento de la situación de crisis ideológica que imperaba en América y su proyecto para dar solución a tal problemática.

La constatación de todo un cuerpo de ideas cuya sistematización adquiere carácter de concepción ética para el Nuevo Mundo, tiene dos componentes muy significativos, que incluso justifican la propuesta de su presentación como paradigma de un sistema moral que se revitaliza con el tiempo: Uno; El Poder Moral, (1819) y los Censores, (1826). El otro; la comprensión del papel de la virtud moral en la creación de la nueva conciencia de pueblos enteramente en libertad. Procesos que concibe como una especie de laboratorios morales.

Partiendo de estas consideraciones desarrolla una concepción sobre la moral, que hace posible develar el siguiente contenido filosófico: Moral como categoría, que denota en primer lugar las instituciones (Poder Moral, y los Censores), de las cuáles se valió en el congreso de Angostura, (1819) y Bolivia (1826), para identificar la virtud en general, y la justicia como su núcleo particular, entre los bienes sociales que debían materializarse en el Nuevo Mundo, así como los vicios que debían evitarse; partiendo de criterios morales profundamente formados en las realidades americanas. Análisis que denota la percepción y comprensión de las circunstancias y etapas en la dinámica moral de los pueblos en aquella etapa y por tanto la constatación de los condicionamientos que se expresan en toda moral.

La investigación ha develado que también para él, moral; es enunciado de virtud colectiva, sentido en cual hombre virtuoso apuntala un contenido social justo, que es a la vez bueno, constante, humano y patriótico entre otros elementos, moralmente entendidos.

Concepción muy importante epistemológicamente por cuanto en la propuesta el sentido de funcionalidad moral se devela como expresión de virtud colectiva y no como normas, lo cual tiene que ver con el ideal de perfectibilidad del hombre en libertad y su crecimiento moral. Descubre además como el otro sentido, el de la coherencia social que busca todo sistema moral encontrado primero en muchas teorías éticas partiendo de los elementos normativos, no es posible materializarlo sin una expresión auténtica de tales virtudes bajo el crecimiento espiritual de sus portadores.

Es decir, la moral es resultado de un proyecto educativo sobre la virtud, el hábito moral y la razón que, convertidas en costumbres llegan a ser principios regulatorios que finalmente se transforman en una especie de norma oculta.

Tal y como aparece en el pensamiento antiguo, el concepto de virtud implica el de moral. La preocupación de la antigüedad por el logro de una organización socio-política participativa, responsable, justa y humana, como vía de orientación a un fin último que era la felicidad pública, planteada por Platón y Aristóteles de forma excelente, pensando que “el bien era el camino de todas las acciones del hombre, y el fin supremo del hombre la felicidad;” brota en Bolívar una novedosa concepción moral, con la cual trata de fundamentar la obra de la independencia de los pueblos americanos, cimentada en la virtud íntegra, para la cual es condición inicial la eliminación de la esclavitud, y la mutación de las costumbres en el marco de la libertad del hombre, y su perfectibilidad.

Aun cuando el Manifiesto de Carúpano es fundamento teórico muy importante, el Discurso presentado al Congreso de Angostura (1819), es una pieza maestra que posee como núcleo duro el diseño del Poder Moral, como cuarto poder, además de los ya planteados por Montesquieu. Diseño al que continúa la proyección de los Censores, ambos como expresión de una auténtica creación teórico-práctica.

Este autor considera que el Poder^[1] Moral: es un concepto complejo, con el que descubre un sistema de estructuración orgánico, unido e independiente, de los otros poderes, fuerte a la vez, no desde la fuerza como la podríamos entender hoy, sino desde el ejemplo de las costumbres públicas como expresión de virtudes. Elemento esencial de la educación general del hombre, destinado a transformar las costumbres con una profunda concepción sobre la primera educación.

Al estilo del Areópago romano, se constituye en el poder de la práctica de la virtud colectiva, compuesto además por dos cámaras: una; de moral: otra, de educación. Estas cuestiones develan una preocupación por los ejemplos educativos que emanan de virtudes como la justicia, la constancia, la libertad, el patriotismo, dignidad y el respeto expresadas en la dinámica del comportamiento de los miembros, como en los sectores populares y las funciones que dicho órgano tendría.^[2] Aspectos que caracterizan la profundidad de su concepción ética en particular, cultural en general, y su ideal educativo.

En la lógica interior de éste órgano, el Libertador destaca variadas problemáticas, una de particular significación radica en el reconocimiento del mérito; en tanto el areopagita que hubiere cumplido veinticinco años en sus funciones, se le proclamaría “padre benemérito de la patria,” con el objetivo de compulsar a los ciudadanos al reconocimiento de los padres que se hubieran distinguido en la educación de sus hijos y muy particularmente en el ejercicio de las virtudes públicas con carácter sistemático, aspecto de singular importancia en su teoría moral conectado a su concepción sobre la justicia, que devela la significación de las buenas costumbres y la función que estas desempeñan en el contenido educativo de la virtud.

En resumen, el reconocimiento a hombres y obras de la sociedad en la que se expresaban “auténticos méritos y verdadera dimensión de la condición humana,” que es a la vez sentido y praxis de la justicia como virtud moral, constituye un aspecto singular en su teoría sobre la moral para el Nuevo Mundo.

Estas ideas muestran un pensamiento moral marcado por una profunda preocupación ética: “...sobre el modo de manejar hombres libres...” y de; criar a los hombres en la virtud y además mantenerlos en ella.”

La idea de realzar los padres en conexión con la educación de sus hijos y de su familia, permite constatar que su concepción de la moral pública [como moral de las virtudes], solo puede expresarse y entenderse como resultado de las muchas morales que integran un sistema moral determinado, entendiendo que precisamente en tales circunstancias la virtud moral constituye un elemento formador de carácter.

En toda su obra reflexiva –incluido el Poder Moral- se advierte una asunción crítica de las tesis medulares de la antigüedad y La Ilustración, teniendo presente, la inmensa diferencia que hay entre los pueblos, los tiempos, las

costumbres de aquellas repúblicas y las nuestras. Por tanto el Libertador ha tenido en cuenta en su propuesta, extensión y género de vida, riquezas, comercio, religión costumbres, y sus modales, como aspectos importantes en la formulación de un proyecto moral como expresión de virtudes que puede considerarse paradigmático en nuestras tierras.

Como he referido antes, en el mencionado congreso de Angostura, Bolívar planteó la idea del Poder Moral, como parte de su pensamiento ético, donde es posible advertir dos niveles esenciales:

Lo real (objetivo) de la moralidad de los ciudadanos, su mundo cultural de hábitos y costumbres, sus virtudes y sus vicios.

El ideal moral, (su concepción ética), que en una relación dicotómica integra el ser y deber ser cultural americano de la época, que él aspira a concretar con tal transformación, como un grado superior de relaciones morales, que serían materialización de la virtud colectiva, y expresión de la perfectibilidad del hombre americano.

En consecuencia proyectó: una Cámara moral; con "...poderes amplios y extraordinarios" para cuidar la pureza y la fuerza moral de las funciones que sobre las costumbres morales le correspondía ejercer a éste órgano en la sociedad, concediéndole a estas ideas como contribución externa en la formación de la virtud colectiva una alta significación social,[3] para la construcción de una conciencia moral que se expresará en nuevas virtudes públicas.

En caso de los Censores; cuya propuesta fundamenta en (1826), le asigna la potestad política y moral que tuvieron los de Roma; ser fiscales contra el gobierno en función de proteger la moral, las ciencias, las artes, la instrucción y la imprenta; es decir, debían ejercer potestad política y ética, pues en la antigua Roma cuidaban las buenas costumbres. Por ello siempre creyó que; "El fiel de la gloria se había puesto en sus manos," al referirse a ambos laboratorios.

La conexión mérito-ejemplo es fundamental en la concepción estudiada, se expresa de muy variadas formas, ejemplo en el reconocimiento a personas eminentemente virtuosas, a héroes, es decir a grades hombres dignos de tales recompensas, así como la proclamación nominal de ciudadanos con tales cualidades y las obras maestras de moral y educación.

Es muy significativo en el orden teórico y además práctico, la conexión dicotómica virtud-vicio, en la que proyecta castigar con "oprobio[4] e ignominia [5]el vicio, la corrupción y la indecencia," donde la sanción está conectada en su vertiente moral a la "vergüenza pública," como un elemento esencial en la conformación de la conciencia virtuosa, verificable socialmente, por el descrédito que expresan tales comportamientos en la sociedad. A tales reflexiones conecta los descuidos, la negligencia, las faltas, la tibieza en el amor a la patria, los malos ejemplos, todos como simientes de la corrupción.

Toda la estructura señalada debe ejercer un impacto consciente sobre la: elevación del espíritu, nobleza y dignidad de los sentimientos, así como la decencia en las acciones. Ha de contribuir además en gran medida a expresar las virtudes morales del hombre, potenciando desde su interior el tesoro inestimable por el cual puede ser justo, generoso, humano y moderado; lo que en una palabra significa hombre de bien."

Estas razones permiten confirmar que, consideró la moral como expresión de virtud pública, es decir que moral y virtud colectiva se corresponden, cuestión en la cual debía educarse todo el organismo social del Nuevo Mundo.

Tanto en el Poder Moral como en los Censores, aparece desarrollada la estructura de una concepción instrumental para impactar los procesos de regulación y autorregulación moral, teniendo muy presente la fuerza reguladora de las costumbres, y su papel decisivo en cualquier sistema moral.

En el Libertador el logro de una moral como expresión de virtudes públicas, está directamente conectado a la categoría: mutación de las costumbres; expuesta en el "Manifiesto de Carúpano"[6] y cuyo contenido desarrolla en el Poder Moral como un elemento esencial. Devela en ella una transformación total de las estructuras culturales y morales que tiene que ver con hábitos y tradiciones impuestas por siglos de colonialismo español, incluye así, eliminación de la servidumbre, la ignorancia y por tanto la consecución del progreso moral de la sociedad. Teniendo a su vez como fin el enaltecimiento del hombre y la perfectibilidad definitiva de su razón, al eliminar el sentido enajenante de tales estructuras.

Bolívar advirtió en Helvetius,[7] como: "Las grandes reformas solo pueden realizarse debilitando la estúpida adoración que los pueblos sienten por las viejas leyes y costumbres (...), o acabando con la ignorancia, desde la

educación oportuna con la que se puede conducir a los hombres a la virtud.” Así desde el Manifiesto de Carúpano, pasando por Angostura y Bolivia el Libertador desarrolla ampliamente estas ideas, en oposición a la bondad originaria, y por tanto al desarrollo natural de la virtud.

Por ello el contenido del concepto costumbre es clave para entender el entramado de la categoría “mutación de las costumbres,” que aparece en sus escritos. ♦¿Qué entiende por esas costumbres? Pues, hábitos colectivos dentro de lo cual aparecen las virtudes y los vicios morales, conectados a las imposiciones, intereses y cultura de la metrópolis y vertebradas por la servidumbre y la ignorancia, transmitidas a los miembros de generaciones horizontalmente durante siglos.

Por tanto la consideración de la obra de regeneración de dichas estructuras es una de las funciones más importantes de la “Cámara Moral,” en el diseño del Poder Moral, para lograr subvertir los principios establecidos, y el trastorno de la opinión en aquellos ciudadanos mayoritarios por lo común, como resultado del “imperio de la misma costumbre” reproductor del efecto de la obediencia a las potestades establecidas; fundamentadas en la servidumbre y la ignorancia, de las que han resultado, la anarquía, el fanatismo, el egoísmo, (tan contrarios a la virtud[y exponentes del interés individual exacerbado]), y el fanatismo religioso.

Un esfuerzo de reflexión que merece tenerse en cuenta radica en las propuestas de la “Cámara para las cuestiones de educación,” al dedicar sus mayores esfuerzos:

Al cuidado de la educación física, intelectual y moral de los niños y las niñas...

A velar por la educación de la juventud en el espíritu de comprensión de los derechos y obligaciones del hombre y el ciudadano.

Sobre la temática señalada hay tres ideas muy singulares que muestran la conexión práctica de su concepción ética, que por su puesto no son las únicas: primera, la designación de Simón Rodríguez[8] como director general para asuntos de educación popular en el Estado de Bolivia en 1825, una idea de altísimo sentido moral, pues era Rodríguez concreción de virtudes públicas reconocidas y de altos conocimientos sobre la esfera, quien incluso consideró que: “(...) educar era crear voluntades...” Segunda: su decisión de destinar el dinero de las tierras arrendadas conforme a la ley para el pago de los maestros de las escuelas que se establecieran en cada pueblo, dado en su decreto en Cúcuta, y muestra de su ideal moral reformador. Tercera: una idea de profundo contenido moral, de alto sentido de la justicia moral, en su pensamiento hacia 1825. “(...) De los fondos destinados a la instrucción pública se proveerá la subsistencia de los que fuesen pobres.”[9]

Otros componentes de su dimensión ética muy importantes muestran el lugar de la educación en la formación de una conciencia moral, y porqué la virtud es también reflejo del mundo histórico cultural que se vive; de costumbres, hábitos, tabúes, ideales, normas, principios y otros elementos que van creando un fermento desde las primeras etapas de la vida, por eso entre sus principales tesis encontramos:

La primera obligación del Estado es la de otorgar al pueblo educación.

La salud espiritual de la república depende de las cualidades morales que los ciudadanos adquieren desde la infancia. Según su concepción la cámara en cuestión debía velar también entre otras cuestiones por la educación de la juventud, en el espíritu de comprensión de los derechos y obligaciones del hombre y el ciudadano.

La educación es la que forma al hombre moral.

La enseñanza de las buenas costumbres o hábitos sociales es tan esencial como la instrucción.

La categoría moral, ligeramente distante del entendimiento que hoy tenemos de la misma, está indisolublemente conectada a elementos cognitivos (rationales), de costumbres (culturales), deontológicos y formativos, que se concretan en virtudes morales, para lo cual la educación tenía gran significación social. La aparición sistemática de la categoría “razón”[10] en toda su obra justifica esta tesis.

Realmente en los múltiples y variados escenarios donde le tocó exponer tales ideas, ejemplo: Angostura, los legisladores no estuvieron a la altura de su misión como ha citado Liévano Aguirre; quien enfatiza además que tan descomunal idea (refiriéndose a las incluidas dentro de la propuesta de Poder Moral), debió haberse confrontado cuidadosamente con la realidad americana y estudiarse a fondo.

No obstante allí en esa ciudad: "(...) en su mensaje a los legisladores (...) el Libertador (...), puso especial énfasis en el análisis de esas realidades típicamente americanas." Sin embargo la institucionalización del mismo fue un asunto de suma complejidad y nunca ha podido ser satisfactoriamente resuelto, según manifiesta Hart.

También se ha planteado que era inaplicable para aquella situación y hasta utópico; además, un aspecto de gran significación para su análisis integral, es el referente a la dificultad de encontrar hombres de la calidad que el señalado texto proyectaba, para que el tribunal fuese irreprochable y santo a la vez, a lo que cierta literatura de corte realista desde su formulación misma por aquella época le calificó de "inquisición". Sin embargo es nuestra conjetura que entonces se trataba de un proyecto sin precedente, al estilo de *Ética a Nicomaco*, de alta significación para la perfectibilidad de la condición humana en nuestras tierras. Como ha expresado el autor mencionado, "se trataba de una gran creación intelectual".

Toda la lógica abordada adquiere una dimensión ética fundacional y actual, para los pueblos en su lucha por transformar la conciencia del hombre, él mismo descubre su trascendencia teórico-práctica –al decir: "(...) a veces son los hombres, no los principios, los que forman los gobiernos. Los códigos, los sistemas, los estatutos, por sabios que sean son obras muertas que poco influyen sobre las sociedades: ¡Hombres virtuosos, hombres patriotas, hombres ilustrados constituyen las repúblicas!"

Reflexión que expresa no solo la aspiración de un ideal de hombre, sino una lógica que devela, la significación ética concedida a la virtud, como constructo moral, situando la condición humana como momento esencial de toda la actividad transformadora del Nuevo Mundo.

Ante tales tesis analíticas sobre las que se estructura su concepción y en las que insiste, sistemáticamente, vale la pena repetir las palabras de Salcedo Bastardo cuando dice: "Ningún político revolucionario insistió jamás, con la constancia suya, sobre la necesidad y el valor de la moral, ningún americano tuvo nunca como él tanta fe y seguridad en los beneficios de la virtud (...)" lo cual confirma el lugar que concedió la tema moral.

Confirmando que la viabilidad de las políticas sociales no depende de los propios factores políticos, e incluso ni de los económicos solamente; «depende más bien de factores éticos y culturales, punto de significación teórica en el legado del libertador».

Desde el punto de vista personal, toda su actividad moral es ya un ejemplo clarividente de una concepción ética muy profunda y por su puesto de la conexión acción y pensamiento: Bolívar: "(...) encabezó la guerra de independencia, fundó La República y permaneció fiel a los ideales de libertad" su ejército estaba "animado por elevados ideales, en bien de los cuales realizó hazañas sin precedentes"

Su respeto a la democracia en circunstancias sumamente difíciles; y el ejemplo de desinterés por todos los méritos de los cuales se hizo acreedor durante más de quince años de duro bregar, es una muestra de alto sentido ético de un hombre verdaderamente virtuoso.

Es imposible desconocer que esta concepción de la moral como virtud colectiva, es fundamento de la lucha por la independencia de nuestros pueblos, querella que está en función de esa creación (esa es la gran diferencia con los teóricos europeos, o con los clásicos de Norteamérica), y su quehacer en materia ética tampoco puede ser ajeno a esa práctica, de lo que se trata es de comprender cómo su pensamiento de un profundo sentido moral, humanista y de justicia moral, apuntala todo un pensamiento social y político.

Concepción donde por primera vez, virtud, moral y justicia toman relación concreta entre corpus teórico y praxis social en el Nuevo Mundo, cuestión advertida por Cintio Vitier quien lo llama: "reformador social y por tanto verdadero padre", "(...) también de la inspiración ético-revolucionaria"

II. Conclusiones:

Las tesis develadas muestran una profunda concepción sobre la moral en el Libertador Simón Bolívar, quien considera que; todo el movimiento físico de las relaciones del hombre en sociedad se equilibra con la fuerza que adquiere la expresión de sus virtudes.

La sistematización de muchos componentes no siempre con la simetría aparente, devela obstáculos como, la comprensión de la moral en dos direcciones que se entrelazan; en unos casos, moral designa: instituciones «Poder Moral, Censores», expresión de virtudes identificadas con criterios morales profundamente formados en las realidades americanas. En otros es el enunciado que designa la virtud colectiva, lo cual permiten advertir la dinámica de su comprensión sobre el tema objeto de investigación.

La otra cuestión de significación metodológica constatada en la investigación radica en el diseño y propósitos éticos del Poder Moral. Como se destaca se trata de un concepto esencial que muestra las tareas para la educación general del hombre, las vías para transformar las costumbres, con una profunda concepción sobre la primera educación para niños y niñas.

El despliegue de conceptos elaborados en el fragor de una dinámica independentista muy fuerte, nos advierte de una estructura moral y sus funciones para criar a los hombres en la virtud y mantenerlos en ella, novedosa para el Nuevo Mundo, lo cual iguala o bien supera, lo que Aristóteles se propuso para la educación de la aristocracia ateniense en *Ética* a Nicómaco, o Kant en *Metafísica* de las costumbres.

Finalmente es necesario consignar la concepción dialéctica constatada en la investigación, que refleja la percepción y comprensión profunda del estatuto ontológico, étnico y cultural sobre el cual debía elaborarse la concepción de mutación de las costumbres y la transformación de la moral americana para el logro de la perfectibilidad de la condición humana. Proyecto planteado por el Libertador desde el Juramento en Roma.

Notas.

[1] Expresión que en este caso se corresponde con los siguientes significados; autoridad, facultad, fuerza, potencia, y es aquí un principio de autoridad fundamentado en la razón y la experiencia, o sea en las costumbres y hábitos, en su transformación, o más bien un poder para su transformación.

[2] Como puede apreciarse se proyectaba que;“(…) todo buen ciudadano debía manifestarle los defectos que se notaren en sus miembros, (...) ocasionando la destitución por cualquier causa que les hiciera desmerecer la veneración pública”. “Cuando el Areópago destituyere a alguno de sus miembros se vestirá de luto por tres días, y el asiento que ocupaba el destituido permanecerá cincuenta años cubierto de un paño negro con su nombre escrito en grandes caracteres blancos” “El Proyecto de Poder Moral”. De la composición, elección, duración, prerrogativas y funciones de este poder. Artículo 12mo.

[3] Entiéndase aquí por significación social, moral, la importancia que desde la actuación de personalidades ejemplares adquiere para el pueblo, la existencia y reproducción orgánica de comportamientos y representaciones conceptuales de hábitos y costumbres, de acuerdo con las características culturales del lugar.

[4] *En éste caso su uso hace alusión a vergüenza pública.*

[5] *En éste caso su uso hace alusión al descrédito.*

[6] Cabrera Damas, G. *Fundamental II*. O. cit. La idea había sido manejada ya en 1814 en el citado manifiesto, junto a la subversión de los principios establecidos, para señalar lo imposible de ejecutar súbitamente una obra de tal magnitud en un país donde reinan la servidumbre, la ignorancia, el fanatismo religioso, la superstición, la anarquía y la esclavitud, como vicios. “Manifiesto de Carúpano” p 47.

[7] Lecuna, V. Barret de Nazaris, E. Vol. I O. cit. Carta A.S.E. El General F. de P Santander. 20 de mayo de 1825 “(…) puede ser que Mr. De Mollien no haya estudiado tanto como yo a Helvetius... p 1099. El fragmento muestra la influencia del autor mencionado en su formación intelectual.

[8] El pedagogo más profundo y original del (s) XIX venezolano, nació en Caracas en 1771, fue maestro del libertador, profundamente querido y respetado por éste. En 1794 presenta un muy completo proyecto de reforma escolar titulado *Reflexiones sobre los defectos que vician la Escuela de las Primeras Letras de Caracas* y medios de lograr su reforma por un nuevo establecimiento. A los 52 años (1825), es poseedor de la cultura más avanzada que puede entonces obtenerse en el mundo occidental, cuando el libertador lo llama a Pativilca (1824), lo hace con una bellísima carta en la que reconoce que este formó su corazón. Al presentar un plan educativo, este lo nombra Director de Enseñanza pública, de Ciencia Física, Matemáticas y Arte. Según nos afirma Guillermo Luque.

[9] Cabrera Damas, G. *Fundamental II*. O. cit. Disponiendo La Abolición Del Servicio Personal Exigido Compulsivamente a los Indígenas. Nuevo Estatuto que Regirá Su Tratado. Cúcuta, 20 de mayo de 1820 p 187; Instalase Varias Escuelas Normales Por el Sistema De Lancaster. Lima, 31 de enero de 1825. p 199. Decretos usados para ejemplificar el análisis.

[10] Ya Aristóteles había explicado en su Política que el hombre es el único animal que tiene logos, que fundamentalmente significa explicación, justificación. Con Descartes La Filosofía moderna se ve identificada con el pensar, la esencia misma del hombre, y la capacidad de penetrar en la esencia oculta de las cosas, incluida la del mismo sujeto que piensa. Diccionario Herder de Filosofía 3ra edición.

Bibliografía.

Abbagnano. N. Historia de La Filosofía. Obra en III T. Edición revolucionaria.

La Habana, 1963

Bolívar. Simón Escritos Fundamentales. Caracas: Monte Avila editores; 1991.

_____ “Método que se debe seguir en la educación de mi sobrino Fernando Bolívar”. Pueblo de La Magdalena, cerca de Lima, 1825

Bolívar, Simón. Obras Completas. Vol. I y II. Editorial Lex. La Habana. 1947

Carrera Damas, Germán (compilador) Simón Bolívar. Fundamental I y II Monte de Ávila Editores Latiamericana, C.A. Caracas, Venezuela. 1992

Carrera, Jerónimo (Compilación y prólogo) Bolívar visto por marxistas. Fondo Editorial “Carlos Aponte”. Caracas Venezuela, 1987.

Frank, W. El nacimiento de un mundo. Bolívar dentro del marco de sus pueblos. La Habana: Instituto del Libro; 1967.

Giner y otros, S. Diccionario de Sociología. Madrid, 1998.

Guadarrama González, P. Humanismo En el Pensamiento Latinoamericano. Filosofía e Ilustración en Simón Bolívar. La Habana: Editorial Ciencias Sociales; 2001.

Hart Dávalos, A. Las dos vidas de Bolívar. Lecciones necesarias. Periódico Granma. 8/8/06.

Ilienkov, Eval. V. Lógica Dialéctica. Ensayos sobre Historia y Teoría filosófica. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1984

Lecuna, V. Papeles de Bolívar. Simón Bolívar. Instrucción Pública. 1826.

Lecuna, V. Barret de Nazaris, E. Vol. I Simón Bolívar. Obras Completas. Editorial Lex. La Habana. 1947.

Lecuna, V. Papeles de Bolívar. Simón Bolívar. Instrucción Pública. 1826.

Liévano Agirre, Indalecio “Bolívar”. Editorial Ciencias Sociales. Editorial José Martí. 2005

López Bombino, Luís R Por Una Nueva Ética. Colectivo de Autores Editorial Félix Varela. La Habana, 2007

Luque, Guillermo. Simón Bolívar. 24/7/1783-17/12/1830. Síntesis biográfica. Venezuela ahora es de todos. Gobierno bolivariano. Ministerio de La Educación Superior. S/F.

Luzuriaga, Lorenzo “Origen de las ideas educativas de Bolívar y Simón Rodríguez”. Caracas, S. A.

Martí Pérez, José. Obras. Completas. Vol. 6. El Proyecto de Instrucción Pública”. “Los Artículos De La Fe. La Enseñanza Obligatoria”. En Revista Universal. México, octubre 26 de 1875. Editorial Nacional de Cuba 1965

Marx, C. F. Engels. La Sagrada Familia.. La Habana: Editora Política; 1965.

Montesquieu. El Espíritu de las Leyes. Buenos Aires: Ediciones Libertad; 1944.

O' Leary, Daniel Florencio (primer edecán del Libertador) Memorias del General O' Leary. Imprenta de La Gaceta Oficial. Ministerio de a Defensa, Venezuela 1981. T 29. P 129

Pérez Vilá, M. "El Legado de Bolívar". Pensamiento y bibliografía básica. Caracas: Academia Nacional de Historia Italgráfica. s .r.; 1989

Pividal Padrón, F. Bolívar: "Pensamiento precursor del antiimperialismo". DOS CONGRESOS. La Habana: F. Fondo Cultural ALBA; 2006

Prieto Figueroa, Luis B. El magisterio americano de Bolívar. Fundación Editorial el perro y la rana. Caracas, Venezuela. 2006

Rodríguez Almaguer, Carlos Bolívar y José Martí: "El Despertar Del Sueño Americano". P 7. Honda. Revista de La Sociedad Cultural José Martí.

Rodríguez, S. Obras Completas Caracas. Venezuela: Reedición Facsímil bajo los auspicios de la Presidencia de la República; 1999 Vol.1

Rousseau, J.J. El Contrato Social Capítulo II. De las Primeras Sociedades. La Habana: Obra impresa en los talleres gráficos José F. Aguirre; p 7. S/F

Salcedo-Bastardo, José Luís "Visión y revisión de Bolívar". Monte de Ávila Editores. 3ra edición 1990. Venezuela.

Valdés Vivó, Raúl. Las Dos Vidas de Bolívar: Visión desde Martí y La Revolución Cubana". Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 2006.

Vitier, Cintio "Martí, Bolívar y la educación cubana". Conferencia magistral leída en el Aula Magna de La Universidad de La Habana, miércoles 27 de diciembre de 2006

<http://revista.filosofia.cu/pensamientoc.php?id=569>

Estudio sobre pensamiento Cubano

Título: Notas sobre el pensamiento de las hermanas Tudurí. Una aproximación a otra construcción del legado epistemológico de la nación

Autor(es): Maximiliano F. Trujillo Lemes

Fecha de publicación: 01 de Febrero de 2010

La mayor parte de los historiadores de las ideas en Cuba, parten del presupuesto de que nuestra filosofía nació a fines del siglo XVIII y principios del XIX, vinculado a lo que se ha dado en llamar la reacción antiescolástica o la ilustración cubana, cuya primera gran figura reconocida, fue sin lugar a dudas el Padre José Agustín Caballero, quien abrió el camino a esa pléyade de patricios del pensamiento que nos enorgullecen y entre los que se destacan por orden cronológico: Félix Varela, José A. Saco, José de la Luz Y Caballero, José Martí y por último Enrique José Varona, el hombre que engarza el primer siglo de nacionalidad cubana con el nacimiento de la nación dependiente y escuálida del 20 de mayo de 1902 y figura más significativa del positivismo en la isla, negación en alguna medida de la larga época ilustrada de la que fue hijo y ruptura.

Todos ellos cumplieron el importante rol de procurar construir sobre pilares modernos e ideas congruentes, lo que consideraron concepciones filosófico-políticas con las que se pretendía levantar la Cuba en ciernes.

Ignacio Delgado González[1] acota al respecto:” supieron cimentar sobre ideas sólidas y modernas la concepción (...) de la nacionalidad cubana. Ellos enseñaron a los cubanos a pensar con cabeza propia y desarrollaron una filosofía axiológica y ética muy comprometida con el proyecto de liberar a su pueblo del poder colonial que le negaba a aquél el derecho fundamental a su autodeterminación. Su pensamiento profundamente humanista y de raíces cristianas (si exceptuamos de esto último a Varona) supo conciliar las posiciones filosóficas y científicas más avanzadas de su tiempo (empirismo, sensismo, positivismo) con planteamientos acerca del hombre y de la sociedad...”[2]

Sin embargo, tras la muerte de Varona en 1933, en ese instante en que se asumía como un anciano radicalizado por la Revolución y rejuvenecido por ella, y tras la frustración que el fracaso de los 30 significó para toda una generación, la época de la filosofía de tendencia axiológico libertaria pareció quedar atrás, se inició lo que algunos llaman el proceso de profesionalización filosófica en Cuba, caracterizada por una notoria enajenación conceptual de la realidad vivencial inmediata de la nación, y abocada al estudio epistemológico de las corrientes de pensamiento predominantes en Europa y los EEUU: el positivismo, la fenomenología, el existencialismo o el pragmatismo por citar las más conocidas, esta tendencia o actitud se fortaleció notoriamente hacia la década de los 40, exactamente cuando la República burguesa, entraba a su segunda era, un período de cierta estabilidad política y de una notoria apatía revolucionaria.

Esto no nos debe llevar a posturas maniqueas de ex profesa acusación, reduciendo la actividad filosófica cubana de estos años a un simple bodrio semidesideologizado, vasallo de los intereses legitimadores de la precaria burguesía nacional, porque no necesariamente lo fue. Primero nos toca redescubrir lo que la historia y las circunstancias han semiocultado hasta hoy: la existencia de ese pensamiento, más allá de las filiaciones o militancias ideopolíticas de sus representantes, sus destinos posteriores a 1959 o hasta sus actitudes personales, para enajenándonos de esa madeja, encontrar lo que aportaron a la cultura espiritual de la nación.

Las pocas veces que ha habido aproximaciones al pensamiento filosófico de la llamada II República, salvo honrosa excepciones, algunos autores de lo que hemos conocido como marxismo de línea dura u ortodoxa, han dividido a esta producción teórica en dos bandos, el primero, integrado por pensadores próximos a la lógica materialista o indistintamente a tendencias nacionalistas libertarias, que suelen ser los más conocidos y entre los que se incluyen a Emilio Roig, Fernando Ortiz, Elías Entralgo, y Medardo Vitier, y en el otro lado de las barras, a los que se han enjuiciado como adscriptos a tendencias irracionalistas, pesimistas, fideistas, seudocientíficas y reaccionarias, siendo, prácticamente desconocidos hoy, y entre los que se sobresalen: Jorge Mañach, Humberto Piñera, Roberto Agramonte, Pedro Vicente Aja, José Ignacio Lasaga, Rafael García Bárcena, Máximo Castro Turbiano, Mercedes y Rosaura García Tudurí, entre otros.

Cercenándose con ello el horizonte real de producción de filosofía en la isla.

Solo una acotación, unos en mayor y otro en menor medida, contribuyeron a la progresión de la cultura filosófica de un país como Cuba, con limitadas tradiciones en este importante ámbito de la producción espiritual de los pueblos, y eso amerita ya, un intento de recuperación de sus acervos. En lo que ahora será una limitada mirada de consecuencia, nos acercaremos a dos breves ensayos escritos por las hermanas Tudurí.

◆¿Pero, quiénes fueron estas significativas desconocidas para el mundo académico filosófico de la Cuba de hoy?

Las hermanas *García Tudurí*, Mercedes y Rosaura, profesoras de Institutos de Segunda enseñanza primero, y de la Universidad Católica de La Habana después, cultivaron una filosofía de inspiración neo tomista desde donde procuraron recuperar la dimensión humanista y ética de la tradición filosófica cubana del siglo XIX. En el libro "Introducción a la Filosofía" (1948)^[3] ellas realizaron un inteligente análisis de la tradición ilustrada cubana del XIX, considerando a Félix Varela impulsor de la emancipación cubana respecto del poder colonial y sometiendo a estudio los aspectos metodológicos y doctrinales del pensamiento de José de la Luz y Caballero, entre otros.

Asimilaron la doctrina axiológica de la Escuela Fenomenológica (M. Scheler y N. Hartmann), aunque procuraron también adoptar una posición intermedia ante las tesis antagónicas del objetivismo y del subjetivismo axiológico. Aceptaron abiertamente la clasificación jerárquica de los valores (M. Scheler) que otorga a los valores religiosos la preeminencia entre todos los valores, en actitud coherente de estas autoras con su concepción metafísica de inspiración cristiana y tomista. Delgado González afirma a este respecto:

"Sólo así se explica que en su concepción antropológica prime la dimensión ético-religiosa sobre las relaciones sociales que vertebran la vida humana. En sus escritos expresaron su preocupación ante la deshumanización que acarrea la hipertrofia de la actitud científica de corte materialista que cierra la apertura del espíritu humano hacia los valores éticos y religiosos ⁽¹³⁾. En cuanto a los valores estéticos fueron estudiados detenidamente por Rosaura en su libro "Introducción a la estética" (Ed. Ínsula, La Habana, 1957); según ella estos valores ofrecen una realidad objetiva y social que puede ser aprehendida mediante una especie de intuición afectiva que con posterioridad se convierte en objeto de análisis racional, como no podía ser menos en una filósofa identificada con la metafísica neotomista"^[4].

Ambas fueron integrantes del más importante esfuerzo por desarrollar la actividad filosófica en Cuba entre los 40 y los 50: La Sociedad Cubana de Filosofía, fundada por el profesor Rafael García Bárcena en 1946 con el apoyo oficial del Ministerio de Educación y la colaboración de un grupo de profesores de las dos Universidades de La Habana (la estatal y la católica), así como publicaron en el hecho más significativo en la vida de esta Sociedad desde su nacimiento en 1946 hasta 1957: La Revista Cubana de Filosofía, en cuyas páginas vieron la luz los trabajos de sus más destacados miembros y también los de otros profesores de la Universidad y del Instituto de Filosofía creado en 1950.

Según Miguel Rojas^[5] castraron a la filosofía su dimensión práctica, una de las grandes conquistas del saber filosófico en la modernidad, sumiéndola en la lógica de saber contemplativo.

Incorporaron el racio-vitalismo de Ortega, casi como acto de fe, pero en tendencial paradoja con su neotomismo central, asunto en el que nos vamos a detener de inmediato.

Los ensayos que ocuparán las próximas páginas de este trabajo, fueron publicados por las hermanas Tudurí, en la mencionada Revista Cubana de Filosofía, en su Número 13, de enero junio de 1956, y tal como anunciamos son valoraciones sobre ideas del más grande e influyente filósofo español de todos los tiempos: José Ortega y Gasset. Una y la otra decodifican al autor, en aquellas facetas que les eran más próximas en intereses epistemológicos, y en ambos trabajos se da una coincidencia general, las hermanas adscriben las reflexiones de Ortega sin apenas visos críticos, tal cómo anunciamos anteriormente en relación parecida a como el pensamiento católico ortodoxo suele asumir el legado de Tomás de Aquino, solo que aquí se da una paradoja, Ortega se mueve dentro del idealismo racionalista de la modernidad, idealismo que no incluye explícitamente a Dios, en tanto el centro de su reflexión lo constituyen los conceptos de perspectiva, circunstancia y la vida como centro de todas ellas. Su influencia en casi todos los pensadores hispanoamericanos fue tan marcada entre los años 20 al 50 del siglo pasado, que las Tudurí, más allá de configuraciones o aprehensiones no pudieron escapar a él.

Adentrémonos en le primero de los dos textos en cuestión:

Rosaura García Tudurí en “**Las ideas estéticas de Ortega y Gasset**”, desanda un camino que le fue siempre tentador, los estudios sobre estética, arte y axiología.

Citemos una de sus aseveraciones: “ Ortega señala con su fina penetración que, en realidad, cuando sentimos agrado es por algo que agrada, luego eso que agrada tiene una condición objetiva, y, en consecuencia, no es el sujeto el que da valor a las cosas, sino todo lo contrario, él es quien lo recibe en el agrado. Valorar no es dar, sino reconocer un valor, por eso el sentimiento de agrado o desagrado no convierte la cosa en valiosa, sino inversamente, el sentimiento es una consecuencia del valor del objeto.”[6]

Rosaura, como Ortega no consideran en el asunto de la percepción de lo bello, lo sublime o lo agradable, el papel activo del sujeto, las influencias educacionales, vivenciales desde donde su subjetividad juzga, ni por tanto, el como percibe al objeto, que potencialmente incluso puede modificar, sino que es dejado por ambos en el escalón de simple receptor pasivo de lo agradable, confiéndole a la cosa el carácter activo de la relación. Una transmutación de los roles que objetiviza la construcción subjetiva, como condición natural. Y acota para reafirmar:

“Ortega, decididamente objetivista, considera que los valores tienen validez independientemente del interés o estimación del sujeto, y aún cuando éste no los desee o no los considere incorporados a algo, puede reconocerlos. Esto es lo que quiere significar cuando en el cuadro de los valores hace una anotación respecto a los llamados religiosos, en la que dice: «Para el ateo no existe Dios, pero sí el valor ‘santidad’ o ‘divinidad’”[7].

Para Rosaura, que se subordina a esta construcción, los valores como la percepción estética, son entes con una existencia muy similar al del mundo de las cosas: con existencias fuera e independientemente de la espiritualidad del sujeto.

Resultan interesantes las consideraciones que abraza en relación al arte y a la obra de arte, al suscribir desde Gasset, que esta forma de producción espiritual humana es “irrealización”, en tanto “la esencia del arte es creación de una nueva objetividad”, distinta a la preexistente en la naturaleza, tesis esta última, colindante con las precepciones hegelianas y marxistas a ese respecto.

A diferencia de Marx, esta aprehensión los lleva aseverar que por ende el arte es irreal, en tanto identifican realidad con la primera naturaleza, no asumen a la naturaleza humanizada o esa fracción de naturaleza estrictamente creada por el hombre, como elemento esencial de la realidad, de una realidad que lleva implícita el tracto ideal. Entonces, desde su paradigma Rosaura considera que “el objeto estético deshace la realidad, y al presunto proceso de desrealización, lo conceptúan como estilo, análisis que en Cuba realizó con profusión Mañach desde la propia influencia Orteguiana, aunque con una cosmovisión ya muy suya. El problema del estilo en el artista es asumido aquí como la forma personalísima de desrealización; insistimos, equívoco, que solo identifica realidad con objetividad primaria.

Finalmente y procurando salvar su propia identificación fideistas, Rosaura se siente obligada a la acotación, que salve lo que la distancia de Ortega, pero sin romper con él y mucho menos con su lógica, su perspectiva es estrictamente justificativa y entre la duda y el escozor afirma:

“ que si no fuera porque se trata de Ortega, lo podríamos considerar francamente panteísta: «Dios es también un punto de vista; pero no porque sea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios*» y agrega más adelante «Dios es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado», terminando de este modo: «Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos algunas verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad”[8].

Rosaura, sin dudas fue menos sagaz y brillante que su hermana, quien consiguió un sitio más alto entre las producciones intelectuales de su generación, incluso, luego de la temprana partida al exilio en 1960. Mercedes demuestra en el siguiente trabajo mucha más seguridad, independencia y sostenibilidad teórica que su par sanguínea, indaguemos brevemente en el otro pequeño ensayo que nos ocupa: “**Valor de las circunstancias en la filosofía de Ortega y Gasset**”.

Aquí Mercedes no se queda por las ramas, penetra al meollo de la obra Orteguiana, definiéndola en principio dentro de lo que llama “afán de saber Occidental” y decantando parcelas y principios:

“Podemos afirmar que no hay en esa corriente lugar primario para los que carecen de un planteamiento metafísico de sus ideas, ya que la ciencia de las últimas causas es la que constituye la urdimbre de toda la filosofía”[9].

No dudemos de una perspectiva implícita y verticalista en esta afirmación: el enfrentamiento a la más difundida y “peligrosa” racionalidad filosófica de todo el siglo XX; el marxismo, quien por escrito de su fundador se negaba a la epistemología metafísica considerándola estéril. Con semejante tesis, Mercedes no solo saluda a Gasset, sino que impugna como no saber Occidental filosófico a aquello que niegue o rompa con la legitimada metafísica. Para seguidamente enfrentar sin mucho soslayo, uno de los más controvertidos, pero difundido paradigma epistemológico y metafísico de Engels: el entuerto sobre el Problema fundamental de toda filosofía, con lo que los ya muy difundidos manuales soviéticos de Materialismo dialéctico resolvían las más enrevesadas madejas de la existencia. Tanto en el ámbito de la naturaleza primaria, como de la sociedad.

Sin rubor, que no tendría porque tener, Mercedes afirmaba:

Significando seguidamente:

“La reducción de toda la problemática ontológica a la cuestión de la mutación, es la constante más profunda y definitiva que hallamos desde el siglo VI A.C. hasta nuestros días. Aún en los tiempos en que una singular ontofobia –producida tal vez por la impotencia del hombre ante el misterio del ser– produce una desviación extremada hacia el campo gnoseológico, y, como secuela, hacia lo mostrenco experimental, el problema del cambio se levanta siempre como un ignoto promontorio frente al cual navega entre escolleras la vela del pensamiento humano”[10].

A partir de su definición, presente directa o indirectamente en otros muchos filósofos occidentales, Mercedes considera que el cambio se levanta sobre una crucial paradoja, solo es perceptible en relación a lo inmutable, a lo que aparentemente no cambia, para concluir “... de ahí lo sorprendente de la afirmación de la no existencia del cambio si todo fuera cambio”. En un juego especulativo, que pone de nuevo a la dialéctica sobre bases idealistas, pero en un juego que no deja de racionalizar la visión que el mundo nos devuelve de su reflejo.

Según ella, “Ortega se levanta como un Quijote en medio de la filosofía, e intenta la hazaña de darle a cada término de la ecuación metafísica su debido valor”. Destacando la lógica Orteguiana existencialista de que si no resulta “operante, en modo alguno, la paralización de la realidad, era preciso fluidificar a la razón para hacerla sensible al cambio incuestionable de aquélla. Esa era la única solución posible al viejo problema, y la aportación original que hace Ortega a la filosofía de su tiempo”[11]. Solo que la Tudurí sobredimensiona a Gasset en la consecución de la relación entre la mutabilidad de la objetividad y la mutabilidad de la subjetividad como reflejo. Antes ya Marx había llegado a esa consideración en su crítica a la tremenda dialéctica hegeliana, solo que elucidándolas como relaciones naturales, no construidas.

Pasa de inmediato al estudio de una de las categorías centrales de la filosofía de Ortega: la circunstancia, a la que considera con razón elemento determinante de la llamada “razón vital”, una razón concreta e histórica, vinculada al devenir del individuo, o más bien de la individualidad, para justificara seguidas la tesis orteguiana de que la circunstancia es el factor que permite la unidad del hombre y el mundo y la interacción recíproca del uno y el otro como sustento de la vida, declarando a la propia vida de la individualidad, como la verdadera realidad metafísica. La circunstancia de Ortega que Mercedes analiza, tiene naturaleza absolutamente objetiva, es decir, el hombre es efecto, pero no causa de esas propias circunstancias, relegándolo a la condición de sujeto pasivo, de sujeto que no tiene otra opción que el adaptarse y en esa adaptación estaría la explicación de su hacer y quehacer, es decir de su existencia. A la conceptualización que no llegan Gasset y Mercedes, es que el hombre no solo es hijo, sino además generador de sus propias circunstancias, desde la praxis, praxis que se erige en núcleo de toda actividad humana. Sin que olvidemos por supuesto, que la práctica solo es una mediadora en la satisfacción de las necesidades del hombre, verdadera leitmotiv de toda vocación de cambio.

La asumición de la praxis como construcción de mundo real y virtual, suele ser tan subversiva, que el epísteme metafísico la incorpora tendencialmente, tanto en las lógicas idealistas como materialistas de forma fraccionada, no en su integralidad, virtud que nadie puede negar a determinadas tendencias marxistas, continuadoras del llamado Marx joven.

En concreto ♦¿Qué es la circunstancia de Gasset que decodifica la Tudurí? Citemos:

“Circunstancia es todo lo que rodea al hombre en la vida desde que llegaba al mundo sin haberlo querido y en el que se encuentra necesitado de hacer algo para existir. Pero todo hacer requiere previamente la consideración de lo que se ha de hacer, es decir, un qué hacer, así como un atenerse a las cosas. Sin circunstancia y sin yo no podía, por lo tanto, haber vida, porque no se daría el hacer ni el quehacer”[12].

Mercedes cita con profusión a Ortega cuando este acusa:

: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva? Dios es la perspectiva y la jerarquía: el pecado de Adán fue un error de perspectiva”^[13].

Su entusiasmo no es gratuito, llega a un punto que se aviene a su propia concepción del mundo: otro de los conceptos nucleares de Ortega: la perspectiva lo identifica con toda la realidad y esa realidad escapa del ámbito humano en contradicción con el yo y las circunstancias previas, al confirmar que lo único definitivo, no es ni la materia ni el alma, sino lo trascendente, vinculándolo por más, al mito del pecado original, tan caro a la lógica sacrificial y de subordinación de razón a la fe que ha propugnado el tomismo, como expresión filosófica de la teología católica.

Pero este no es un terreno en que se detenga definitivamente Ortega, y Mercedes tiene que reconocerlo no mucha fruición, en tanto el autor de su estudio termina por aseverar como conclusión definitiva, que se antepone a la precedente: a pesar del error original, toda salvación parte de Adán, su entorno concreto y su posterior capacidad de adaptarse, nunca reconocida por el Génesis y cita Mercedes:

“La reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre» afirma, y lanza su célebre proposición: «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», que contiene toda su verdad filosófica, más tarde explicitada, con el nombre de razón vital”^[14].

Termina su ensayo sobre el valor de las circunstancias en la filosofía de Gasset, con una reflexión casi lapidaria al sentenciar:

“En cuanto al ámbito religioso, y dado que Dios es un ser trascendente y toda la metafísica de Ortega se contrae a la vida humana y a lo que en ella se encuentra inmanente, quedó, como problema, olvidado o desconocido por el autor de *La Rebelión de las Masas*. Se ha dicho que, en puridad de verdad, la creencia en un ser sobrenatural, en el alma y en la vida futura, se quedaron fuera de su filosofía, si bien el pensador tuvo el descuido –o la previsión– de no cerrarles la puerta.

Si nos atreviéramos a hacerle algunas observaciones a ese conjunto coherente de las ideas orteguianas diríamos que, a pesar de sus esfuerzos, el brillante ensayista nos conduce al convencimiento de lo contrario de lo que postula, es decir, de que «Yo soy yo, a pesar de mis circunstancias”^[15].

Esta sentencia final se separa de Ortega y Gasset para poner a Mercedes García Tudurí a descubrir su propia cosmovisión de la esencia humana, vinculada a la definición también del yo, pero de un yo que evidentemente esta predeterminado por relaciones de trascendentalidad, lo que le permite suponer, casi desde una construcción de identificación-deseo, que en el pensamiento y las reflexiones del madrileño sobre el asunto de las circunstancias, queda abocado aunque no se declare nunca, la mano oculta de lo divino. Un supuesto y solo un supuesto además.

Uno y el otro olvidaron o no pudieron aceptar que en la definición de la esencia humana, siempre estará como un duende hacedor de definiciones, el mundo social que el hombre crea y lo determina a él a la vez, única realidad circunstancial inmanente a su propia condición, pero eso sería arena de una playa que ahora no nos ocupa.

La intencionalidad de este texto es aproximarnos a pensadoras cubanas de la República burguesa, que en relación a la circunstancialidad y otros demonios, hemos perdido del horizonte, y al mirar, solo nuestra vista ha encontrado lo que nos han permitido y nos permitimos ver, diferente de lo real existente; siempre mucho más rico en perspectivas y matices, y sin los cuales la foto de la nación no estaría completa.

^[1] Profesor e investigador cubano radicado en España

^[2] Ignacio Delgado: *La filosofía cubana en vísperas de la Revolución de 1959*, Filosofía, Teología, Literatura: Aportes cubanos en los últimos 50 años, edición digital

[3] Texto para el estudio de la filosofía en las ciencias técnicas en la Universidad Católica Santo Tomás de Villanueva de La Habana

[4] Ignacio Delgado: Ídem

[5] Profesor e investigador del Grupo de Pensamiento Latinoamericano y cubano de la Universidad Central de Las Villas

[6] Rosaura García Tudurí: "Las ideas estéticas de Ortega y Gasset", Revista Cubana de Filosofía, Vol. IV, Nro. 13, La Habana, enero junio de 1956 pág.26

[7] ídem

[8] ídem

[9] Mercedes García Tudurí: "Valor de la circunstancia en la filosofía de Ortega y Gasset", Revista Cubana de Filosofía, Vol. IV, Nro. 13, La Habana, enero – junio de 1956. Pág. 7

[10] ídem

[11] Ídem

[12] ídem

[13] Ídem

[14] Ídem

[15] Ídem

<http://revista.filosofia.cu/filosofando.php?id=570>

Filosofando...

Título: Entrevista a la profesora de filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, Montserrat Galcerrán

Autor(es): Felix Valdés García

Fecha de publicación: 01 de Febrero de 2010

Durante su estancia en La Habana, participando en el VIII Taller Internacional sobre Paradigmas Emancipatorios, celebrados en septiembre de 2009, la redacción de la Revista Cubana de Filosofía conversó con la Dra. Montserrat Galcerrán, profesora de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Formada en los años sesenta en España y Alemania, fue testigo de los sucesos estudiantiles del 68 francés aun muy joven y en plena formación, militó en la lucha antifranquista, militante del PCE, empezó a estudiar a Marx y aun imparte marxismo en las aulas de la Complutense. Compartir sus experiencias podría ser de interés para los lectores de la revista.

Montse, ¿Podrías contarnos de tu formación filosófica y política, y de cómo llegaste a marx?

Nací en la Barcelona de la posguerra. Provengo de una familia en la que el padre, mi padre, había luchado con la República, lo que hacía que en mi casa se viviera un ambiente catalanista republicano, pero con mucho miedo. Toda mi infancia transcurrió durante la dictadura. Entré en la universidad en el '63, con la idea de estudiar Filosofía Clásica; estudié Latín y Griego así como Filosofía, las dos carreras a la vez.. De la Filología Clásica, me atraía su belleza, me entusiasmaban los textos. Pero la Filosofía tenía más contenido, era más crítica. Al final me decanté por la Filosofía. En el '66 estaba yo en tercero, cuando empecé a participar en el movimiento antifranquista, especialmente en el movimiento estudiantil. Creamos el sindicato de estudiantes; participé en la fundación del Sindicato Democrático de Estudiantes de Barcelona que fue un acontecimiento en la ciudad, y a partir de ahí comencé a preocuparme por cuestiones políticas. Esto me acarreó problemas, especialmente con mi padre, a pesar de que era antifranquista. Pero tenía muchísimo miedo, le preocupaba que me ocurriera algo. También surgió la cuestión de género: como era mujer tenía que llegar temprano a casa, no podía ir a reuniones clandestinas, etc.. En cuanto terminé la carrera solicité una beca para proseguir estudios en Alemania, y fui a Heidelberg, tras las huellas de Heidegger. No había leído nada de marxismo o casi nada. Creo que lo único que había leído era un pequeño texto sobre *El materialismo dialéctico y el materialismo histórico*. En esa época en España el marxismo estaba prohibido y los textos no circulaban. El texto no me gustó. En cambio Hegel me entusiasmaba, Heidegger me gustaba, Sartre por supuesto, o sea, tenía una formación más académica que política.

En Alemania el mito Heidegger, se esfumó: el tipo era imposible de tratar, despótico y elitista. Sólo un par de veces le vi. No obstante tuve una buena relación con Hans Georg Gadamer, el creador de la Hermenéutica.

El movimiento del '68 fue muy importante para mí, aunque a España llegaron ecos relativamente escasos. Pero no en Alemania. En octubre del 68, estaba ya en Heidelberg, donde había uno de los movimientos alemanes estudiantiles más fuertes del momento. Me sumergí de lleno en el Movimiento Estudiantil Alemán (SDS), un movimiento que no tenía nada que ver con lo que ya había conocido porque allí en ese tiempo se ocupaban facultades, se promovía el libre debate, se empezaban a plantear las cuestiones de género, se creaban las comunas, o sea, había todo tipo de prácticas políticas extraordinariamente diferentes. Uno de los referentes teóricos era la Escuela de Frankfurt. Entonces empecé a leer a Horkheimer, a Marcuse, y por supuesto, a autores jóvenes de la época. Además en Alemania había mucha emigración española. Entré en contacto con los grupos de obreros españoles que estaban trabajando en las cercanías de Heidelberg, que vivían en habitaciones de madera, dormían en literas, tenían un comedor para todos y no vivían con la familia porque a ésta la habían dejado en España. Empecé a vivir más directamente sus luchas. En esa época el SDS tenía mucho interés en los obreros inmigrantes, especialmente los españoles, turcos, italianos y yugoslavos, porque consideraban que el obrero alemán estaba ya asimilado pero que el inmigrante por sus condiciones de vida, precariedad y dificultades, suponía una especie de fermento revolucionario. Nosotros nos íbamos a repartir información a las puertas de las fábricas por la mañana, intentábamos organizarlos. Yo hacía de traductora de los obreros españoles porque ellos no comprendían el alemán. En esa época me empecé a concienciar. En el

68 y 69 estudié poco aunque me mantuvieron la beca, pero fue una etapa de descubrimiento de toda la riqueza de los movimientos y del pensamiento crítico que no conocía. Empecé a leer a Marx, y bueno, con paso acelerado me metí en el Partido Comunista de España, que era lo más organizado.

Por esa época conocí a quien luego sería mi marido. Él era un cuadro medio del PCE. La Dirección decidió que volviéramos a España: habían matado a Ruano, que era un dirigente estudiantil y había que hacer la revolución. Por eso volvimos, para hacer la revolución en su sentido más clásico.

EL PCE era un Partido un poco extraño: existía el Partido del interior, que era clandestino, y la Dirección externa, una parte de la cual estaba en París y la otra en Moscú. La estructura era claramente estalinista. Sin embargo la estrategia insistía en la lucha antifranquista y la transformación democrática. La práctica política en el interior transcurría en la clandestinidad, pero era bastante abierta, porque aunque estábamos organizados por células, era imposible controlarnos, o sea, teníamos capacidad para intervenir en el movimiento estudiantil, en las fábricas, en los grupos de mujeres, etc. La autonomía interna de los militantes era muy alta, aunque la estructura fuera estalinista.

La vuelta a España fue bastante traumática por diferentes razones. Estuve prácticamente unos 8 años militando activamente en diferentes movimientos, leyendo por mi cuenta pero sin poder entrar en la universidad, era muy difícil. Como licenciada, di clases en Institutos de enseñanza media y seguimos con el activismo hasta que en el '75 murió Franco. Entonces nos encontramos con que la transformación democrática de nuestro país fue por una vía completamente distinta. Mientras que la base del Partido seguía pensando que se daría una transformación democrática hacia un Socialismo nuevo, que había que discutir cómo sería, porque no podía ser un Socialismo de Estado aunque sí debía dar paso a prácticas socialistas, por toda una serie de razones la transición fue una especie de pacto entre el sector franquista de la última época y las nuevas fuerzas emergentes y los nuevos Partidos. Sobre ese pacto nosotros, la base del Partido, no tuvimos nada que decir: entre los acuerdos se pactó reinstalar la monarquía, establecer una democracia meramente formal y fijar unos pactos sociales que debilitaron a los trabajadores. En cierta forma era de risa, porque la consigna del partido era "Movilizar para Pactar y Pactar para Movilizar" y nosotros decíamos "Movilizar para Pactar y Pactar para Desmovilizar". La consecuencia del pacto no era una movilización sino una desmovilización, era todo un cuento. Cuanto más se pactaba, mayor era la desmovilización. Mientras, llegaban consignas de contención: "Ojo con los Movimientos", "Ojo con las Fábricas", "Ojo con los Estudiantes".

El asesinato de los abogados laboristas en el '77 generó un miedo terrorífico: pensábamos que nos iban a matar, que hasta ese momento había durado la transición blanda pero iba a empezar una transición dura. Pensábamos que la derecha iría a por nosotros. En cambio lo que hubo fue una desmovilización general calmada y tranquila. La Dirección volvió. Carrillo se instaló en España. Volvieron los viejos exiliados. Retomaron el control del Partido y lo transformaron. Cambiaron incluso, la organización interna; éste me parece un tema importante porque nosotros estábamos organizados por células sectoriales: movimiento estudiantil, movimiento obrero, movimiento de barrios, movimiento de mujeres. Las células eran como núcleos de activistas en el seno de los movimientos sociales. Carrillo impulsó una reorganización de tal manera que las células fueran territoriales, o sea por barrios. ♦¿Qué ocurrió? Muchos de nosotros aunque viviéramos en un determinado barrio, no conocíamos a los vecinos. Perdimos esa inserción en los movimientos sociales que eran tan potentes y no ganamos una inserción en el vecindario aunque en algunas zonas éste tuviera mucho movimiento. La prueba es que el único movimiento que siguió funcionando durante años fue el movimiento vecinal. Pero para el resto de los militantes fue un desastre.

Y hablo del '75, cuando Franco murió. El PCE en las primeras elecciones del '78 sufrió un batacazo muy fuerte. A partir de ahí, se generó una especie de desánimo. ♦¿Qué podíamos hacer? O bien insertarnos en la política institucional o bien dedicarse a otro tipo de cosas. Fue entonces cuando empecé a pensar en la tesis y surgió el tema que luego traté en el libro *La Invención del Marxismo*. Me preguntaba cómo era posible que si el marxismo había surgido como una teoría de la práctica de lucha del movimiento obrero, se hubiera transformado en una especie de código, código que en una práctica de lucha como la que yo he vivido, lo que sanciona es una desmovilización, un pacto, una entrega sin remisión de los movimientos populares a nuevas oligarquías dominantes. ♦¿Cómo pensar eso?, ♦¿cómo es posible esa paradoja? Ahí surgió la investigación que arrojó mi primer libro *La invención del marxismo*.

Felix: En ese tiempo te reincorporas a la universidad, a la vida académica, a enseñar filosofía, ya tenías una perspectiva diferente, una intensidad y ardor vivido que te imponía otros derroteros. ♦¿Podrías hablarnos de ello?

Sí, conseguí un contrato totalmente precario, por dos años, en el '76, justo después de la muerte de Franco, como profesora de Lógica y Filosofía. No era el campo que más me gustaba, pero ya había trabajado con el profesor Manuel Sacristán, quien fue mentor de la lógica formal en España, y conocía bastante esta cuestión. En España la lógica formal no se había trabajado mucho, imperaba la lógica Aristotélica clásica. Entonces ahí tenía cierta oportunidad. Pero por esos meses surgió un problema: el PCE no estaba reconocido, no era legal

todavía. Me denunciaron como militante del Partido y me echaron. Estuve como 2 años sin trabajo. Y decidí cambiar a Historia de la Filosofía. Conseguí un contrato como ayudante y empecé a hacer la tesis doctoral.

Felix: ¿Y todo esto sucede en Madrid?

Sí, nosotros habíamos regresado a Madrid en el '70. Busqué un Director de tesis. Le dije que trataría el concepto de libertad de Marx, que era lo que a mi me interesaba. Él me dijo que una tesis sobre Marx la veía difícil. Te hablo ya del '77. Luego aceptó.

Mi director de Tesis fue Oswaldo Marquet, un hombre que había estudiado en Alemania, ahora está ya jubilado, había sido profesor en la universidad de Lisboa, era especialista en Fichte, un autor un poco complejo porque tiene una vertiente de pensador romántico, o ilustrado, pero también muestra rasgos de un pensamiento nacionalista, incluso pre-fascista. A este profesor le interesaba especialmente la vertiente romántica, pero además conocía el idealismo clásico alemán. Aceptó dirigir la tesis pero me aclaró que tenía que trabajar por mi cuenta porque no conocía bien a Marx. Sin embargo tuve la suerte de que este hombre había vivido la revolución portuguesa, y, aunque tenía una lectura un tanto idealista de lo que era una revolución, simpatizaba con el pensamiento de izquierdas. Para él una revolución era un cambio desde la nada; la interpretaba a partir de Fichte y del Romanticismo. Para mi una revolución no es un cambio a partir de la nada, implica toda una trama económica, social, cultural. Pero aceptó dirigir la tesis.

Luego empecé a trabajar en el libro *La invención del marxismo* a partir de la idea de que cuando Marx murió, el marxismo no existía; se trata de una construcción teórica que surge en el marco del movimiento obrero y específicamente el movimiento obrero alemán social-demócrata. Luego había que rastrear toda esa historia. Tuve en cuenta, además, que todo lo que entendemos como codificación marxista pre-leninista o socialdemócrata, se da en el marco del pensamiento positivista que aportan sobre todo Kautsky, Bernstein, etc., y que sanciona una situación histórica muy específica que es la del primer movimiento obrero. Por tanto ese Marxismo es muy ambiguo porque su teoría no es una teoría de la revolución sino de la *evolución*.

Esa evolución histórica, en un determinado momento de crisis, va a permitir que el movimiento obrero haga ese cambio. Pero esa teoría no aborda la propia construcción subjetiva del movimiento obrero como actor revolucionario, sino que supone que, en un determinado momento histórico, ese movimiento obrero que en realidad es tremendamente pasivo, va a poder ser activado por un partido de vanguardia para poder estar a la altura del momento histórico. Por eso Rosa Luxemburgo tuvo tantos problemas: ella insistía en que una revolución implica la existencia de un sujeto político activo. Luego no puede ser compatible con una teoría de la historia de corte positivista- evolutivo. Claro, la mediación que los socialdemócratas inventan y que luego el Partido marxista-leninista sigue, es la mediación a través del partido, la vanguardia que de alguna manera atisba ese momento histórico y activa a ese sujeto.

Pero a mi modo de ver, aunque a Rosa Luxemburgo se la clasifique de espontaneísta, tiene razón en preguntarse cuál es la garantía de que esa vanguardia acierte con el momento histórico y pueda activar a ese sujeto si no está inmerso, de alguna manera, en la propia construcción del sujeto proletario, que desde sí pueda transformar la historia. ¿Qué garantía tenemos de que esa vanguardia revolucionaria va a dar con la coyuntura? Es verdad que Lenin lo consigue, entiende la coyuntura y activa el movimiento para convertirse en un portavoz de todas estas luchas, pero es casi la excepción y no la regla. O sea que, realmente, la teoría del materialismo histórico entendida al modo tradicional, más bien conduce a la pasividad que a la actividad revolucionaria.

El tema de la tesis era más filosófico, se trataba del concepto de libertad de Marx. Defiendo que el concepto de Marx no coincide con el de Engels; una síntesis de este trabajo está recogida en un capítulo del último libro, *Desear[y] libertad*. En ella también tuve que trabajar el concepto de libertad en Hegel, en los románticos, Kant, Fichte, etc. Mi tesis es que Engels naturaliza ese concepto porque no es cierto, a mi modo de ver, que el concepto de libertad en Marx sea el de "necesidad histórica". Es un concepto distinto. Es un concepto de la libertad como creación, actividad, potenciación de la propia subjetividad obrera.

En un texto posterior, publicado en alemán y titulado *Kaustkyanismus*, discuto la herencia kaustkyana en la tradición marxista. Con preguntas como: ¿por qué Kaustky se enfrenta a Lenin? ¿Y por qué Lenin le maldice? Muestro la evolución de Lenin quien en 1902 dice que Kaustky es el primer marxista, en 1905 dice que es un renegado, y en 1918 le tilda de revisionista, porque la propia revolución bolchevique lo lleva a endurecer sus posiciones, a la vez que Kaustky endurece también las suyas frente a los bolcheviques. Un momento crucial es la revolución en Georgia, que Kaustky cataloga de locura terrorista de masas y no marxista. Creo que Lenin entendió la coyuntura y Kaustky no la entendió. Kaustky temía que esa política activara de tal forma las fuerzas revolucionarias que no fuera posible canalizarlas. O sea, él lo que dice es que los bolcheviques se ven rebasados por su propia práctica revolucionaria. Y entonces adoptan una táctica de represión. Lo que no entiende es que justamente una revolución es un proceso extraordinariamente constructivo, y que por tanto en ese conflicto hay que tomar decisiones, a veces complicadas. Como él piensa en la armonía universal, y

presenta la revolución como un proceso en el que todos nos vamos a poner de acuerdo, de hoy para mañana, y no habrá conflictos, la práctica leninista no la puede entender, o sea, le parece un horror. De ahí esa tesis, que todavía circula en la crítica internacional, y que emparenta terrorismo de derecha, Hitler, y terrorismo de izquierda, el bolchevismo. Es Kaustky, quien señala que la práctica política comunista es la que está llevando a una agudización de la lucha de clases cuando lo que los socialistas tendrían que hacer es parar la lucha de clases, debilitarla, ponerle diques; porque cuando los trabajadores, el pueblo se subleva, puede pasar cualquier cosa.

Felix: Y esto coincide con tu experiencia real en España.

Exactamente. Resulta que los partidos comunistas llevan una práctica social demócrata aunque su retórica no lo sea. Mi experiencia es que los partidos comunistas europeos han llevado una práctica socialdemócrata a partir básicamente de los años '50. Se han transformado en partidos socialdemócratas, con otra terminología, con otro nombre, pero la práctica así lo dice.

Felix: O sea, escribes tu tesis, desarrollas tu tema, y eso ocurre en los años ochenta.

Sí, la presenté en el '82.

Felix: Y todo este arsenal de estudios, de búsqueda en el marxismo, en su historia, en el descubrimiento de su establecimiento, ¿tú lo llevas a la docencia?

Sí. Presenté la tesis en el '82. Si recordáis el muro de Berlín cayó en el '89. Mientras que el Marxismo fue hegemónico en la tradición europea hasta prácticamente el '81, o el '82, incluso el '83, a partir de esa época se produjo un descalabro total; los viejos marxistas dijeron que ya no servía para nada, y vino el auge del postmodernismo. Desde mitad de los ochenta imparto un curso que se llama *Marxismo y Movimiento Obrero*, ese curso todavía sigue; ¡imagínate!, desde el '83. La materia ha ido cambiando durante estos años: he tratado el pensamiento de Marx, y luego he ido introduciendo otras cosas. La verdad es que se ha convertido en un clásico porque sigo teniendo alumnos. Es un curso muy demandado, abierto a todos los estudiantes, no sólo a Filosofía, sino a todos los estudiantes de la Complutense.

Leer a Marx en una Universidad europea, o española para el caso, y para alumnos de todas las carreras, no sólo filósofos, exige, a mi modo de ver, algunas condiciones: la primera es adentrarse en el propio texto de Marx, aunque lo mismo vale para Engels o para cualquier otro teórico de la tradición marxista. Se trata de una tradición muy rica y extraordinariamente vinculada a las luchas sociales y políticas del s. XIX y XX. Por tanto no se puede, o a mi entender no se debe, leer como una historia en la que unos textos o autores se siguen de otros, sino como un marco de pensamiento, como un paradigma que ha intentado pensar las relaciones sociales productivas en el sistema capitalista y las posibilidades de su transformación a partir de un sujeto revolucionario que es, en primera instancia, el movimiento obrero pero que no excluye a otros movimientos sociales. La segunda condición es que se trata de una tradición que cuenta con un léxico extraordinariamente amplio y preciso, un vocabulario en el que términos como capital, plusvalor, fuerza de trabajo, acumulación originaria, apropiación, renta, etc, tienen unos significados precisos que forman el esqueleto de la teoría. Esos términos hay que conocerlos y tratarlos adecuadamente puesto que dan la clave para entrar en el enmarañado mundo de las relaciones sociales y económicas desde un punto de vista distinto del de las teorías económicas al uso. A mi modo de ver ahí está gran parte de su potencial crítico: el que permite ver el sistema capitalista como un complejo entramado de explotación de la fuerza de trabajo, por lo que cambia el ángulo del análisis: no se trata de comprobar la eficacia del sistema sino de poner al descubierto su dinámica de explotación, y eso el análisis de Marx lo posibilita, mientras que otras teorías económicas lo encubren. En tercer lugar y dado que la tradición marxista es tan amplia, cuenta con variedad de autores y de temáticas que abarcan gran parte de las problemáticas de las ciencias sociales y que se entretajan con problemas candentes en determinados periodos históricos o en determinadas latitudes. Así por ejemplo todo el debate sobre reforma y/o revolución, la cuestión del poder, la cuestión agraria y la explotación del campo, la acumulación originaria con sus derivados hacia la expropiación de las tierras comunales, el tema del dinero y la crisis financiera – tema de gran actualidad, etc. Tal vez lo más difícil sea leer a Marx sin los anteojos de todo lo que se ha dicho sobre él, pero eso pasa con todos los clásicos y él es, sin duda, uno de los grandes. Por último, y esto enlaza con el punto dos, estos análisis son interesantes para generaciones jóvenes que se enfrentan al problema de querer cambiar el sistema capitalista, para lo que se necesita conocer su dinámica interna, cosa difícil cuando ese sistema, en vigor desde hace casi quinientos años, se presenta a sí mismo como un sistema "naturalizado", mejor que cualquier sistema alternativo. Ligar su estudio al de aquellos movimientos sociales que han intentado destruirlo o al menos resistir a él, permite leer la historia de un modo no lineal ni mecánico-evolutivo sino como ciclos de lucha de clases, de conflictos sociales, políticos y económicos cuyos agentes han echado mano de forma creativa de aquellos conceptos.

¿Y que lugar han ocupado los estudios de género?

A partir de los años 90 he dedicado mucha mayor atención a la cuestión de género. Posiblemente tenga que ver con experiencias personales y esté ligado a la constatación de que, incluso en sociedades aparentemente igualitarias en este aspecto, como la española actualmente, perviven las discriminaciones de género en tantos y tantos ámbitos: en el económico, en el laboral, en el político, en el cultural, etc. Arranqué de un posicionamiento explícitamente feminista, aunque distante en relación al denominado “feminismo de la igualdad”, por considerar que aunque esa corriente del feminismo ha contribuido a combatir la discriminación de género, parte de unas consideraciones filosóficas que me resultan bastante ajenas. Por eso he estudiado con mayor ahínco el feminismo de raíz marxista y socialista, como el representado por Clara Zetkin y Alejandra Kollontai; las anarquistas españolas de los años 30; las feministas italianas de *Lotta femmine* durante los 70, las polémicas del “feminismo de la diferencia” y los análisis de Luce Irigaray y de Rossi Braidotti, o el ecofeminismo. Algunos de mis artículos de los 90 y un capítulo en el libro *Deseo[y] libertad*, anteriormente mencionado, tratan de esas cuestiones. Juntamente con otras profesoras he impulsado en la Facultad de Filosofía una línea de investigación sobre teoría feminista que ofrece cursos y sostiene trabajos de investigación en teoría feminista.

Simultáneamente formo parte de un colectivo denominado *Laboratorio feminista de Madrid* en el que discutimos temas que se plantean actualmente en los movimientos feministas y de mujeres, e intentamos abordarlos de un modo nuevo. Se trata de cuestiones como la “maternidad”, en lo que estamos trabajando actualmente, la “prostitución”, sobre lo que hicimos unas jornadas y un taller, o la cuestión del trabajo y la reproducción, recogido en el libro *Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista* (Madrid, 2006). Son temas que afectan directamente a las mujeres de hoy que ya no sufren, en muchos casos, los problemas de discriminación de tiempos anteriores, pero que seguimos teniendo problemas a la hora de tematizar esas y otras cuestiones. ¡ Qué duda cabe de que los movimientos de mujeres y la propia forma de vivir de muchas mujeres actualmente está abriendo caminos nuevos para nosotras, en muchos aspectos inéditos y que nos faltan modelos con los que confrontarnos!. Durante demasiado tiempo el ser-mujer se ha visto como algo “natural” por lo que, al romper esta pretendida naturalidad, nos encontramos con la necesidad de “inventarnos”, de escudriñar nuestra historia, de contarnos nuestras experiencias, de inventarnos nuevos prototipos de mujer en los que nos sintamos a gusto. Esta reflexión nos parece fundamental para que las mujeres jóvenes y las chicas de hoy encuentren puntos de sujeción en la construcción de su subjetividad.

Muchas gracias.